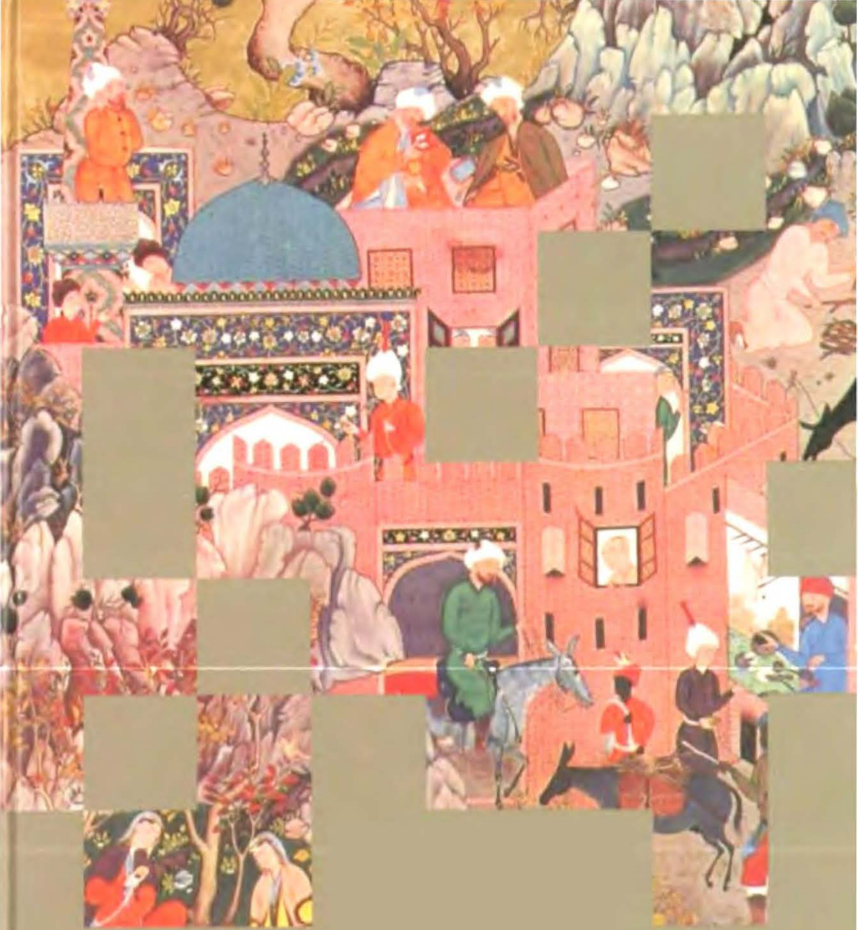


Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası

3. Baskı

Halil İnalcık

] kırmızı (

TÜRKLÜK MÜSLÜMANLIK VE OSMANLI MİRASI

ISBN 978-605-5411-61-9

Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası / HALİL İNALCIK

3. Baskı: Kırmızı Yayınları, 2016, İstanbul

Genel Yayın Yönetmeni
Oktay ÖZDEMİR

Editör
Senem TÜFEKÇİOĞLU

Kapak Tasarımı
Serap AKÇURA

Sayfa Tasarımı
Kırmızı Yayınları

Baskı ve Cilt
Acar Basım ve Cilt Sanayi Tic. A.Ş.
Beysan Sanayi Sitesi, Birlik Caddesi No: 26, Acar Binası
Haramidere/Beylikdüzü - İSTANBUL

Kırmızı Yayınları
Şirinevler Mahallesi Evren Sokak No: 4/7
Dükkan 4/E Bahçelievler / İSTANBUL
Tel: 0212 253 53 25

Kırmızı Yayınları bir OPUS LTD. ŞTİ. kuruluşudur

www.kirmiziyayinlari.com

Halil İnalcık

Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası

İÇİNDEKİLER

Tarih ve Yüzleşme

Yayınevinin önerisini geri çevirmeyip *Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası* için bu yazıyı yazmamı kabul ettiğinden dolayı Üstad Halil İnalcık'a teşekkür eder, en derin saygılarımı sunarım.

Şiirle yakından ilgilenen Üstad için bir şairin böyle bir yazı yazması ilginç gelmiş olabilir. Halil İnalcık Hoca'nın bu kitapta ele aldığı konuların bir bölümü benim şiirimin arka-planını oluşturmuştur. En azından *Siyasetnâme*, *Can Yelekleri Tavandadır*, *Zorba ve Ozan* adlı kitaplarımda... Devlet, iktidar ve birey şiirimin en önemli izleklerinden biridir.

Gazetede yayımladığım yazıların önemli bir bölümü, İslamcılık, din, devlet ve siyaset, laiklik, şeriat ve irtica, devlet anlayışı ve düzeni, vb. üzerine.

Bu satırları tarihî yapıtının eksenine yerleştirmiş bir şairin, bir tarih okurunun yazısı olarak kabul edin lütfen.

Bir süredir bizlere "Tarihinizle yüzleşin! Tarihimizle yüzleşelim!" diyorlar. Tarihimizle yüzleşmeden demokratik bir toplum olamazmışız. Ama tarihin kendisi de, tarih yazmak da, tarih okumak da geçmişle yüzleşmektir. Yüzleşmek iyi de, hangi amaçla yüzleştiriliyoruz!

Zaten yüzleşme, yüzleştirme ve yüzleştirilme eyleminde bir suç, bir suç şüphesi ve bir tür ön yargılama vardır. Ve elbette bu eylemlere hedef olan özne ve nesnenin "inkâr"ı söz konusudur.

Bu nedenle "Tarihinizle yüzleşin!" demek, "Tarihin sizin için verdiği kararla yüzleşin ve onu kabul edin!" anlamına gelir ki ta-

rih hiçbir şey hakkında karar ver(e)mez, sadece olguları tasvir eder. Tarafsız tarihçi de karar ver(e)mez, o da olguları tasvir eder ve anlatır.

Son zamanlarda "Tarihinizle yüzleşin!", "Tarihimizle yüzleşelim!" diye ümüğümüzü sıkanların belki kartvizitlerinde tarihçi yazıyordur ama kendileri olsa olsa kasaba dava vekilleridir ancak!

İnalcık Hoca (Maitre İnalcık) "İyi tarihçi kimdir? Ranke'nin söylediği gibi 'Nasılsa öyle gösteren' midir?" sorusunu şöyle yanıtlıyor:

"İyi tarihçi iyi imajinasyonu olandır. Vesikalar size tarihi tamamıyla vermez. Siz bir sahne yaratmalısınız. Tarihi önce aklınızda canlandıracaksınız. Ben tarihçiliği edebiyatla, hayal kuvvetimle birleştirdim. Kaynakların söylemediği tarihe hayal gücümle gittim. Ama asla belgelerin söylediğini bozmadan. Eğer benim tarihçiliğim farklıysa, bundandır. Baudelaire 'Geçmişi canlandırma gücü için vesikalar yetmez' der. Benim yaptığım iş puzzle yapmaya benzer. Elinizde sikke, bir belge, berat, ferman vardır ama bütün parçalar yoktur."*

Ben "Tarihçi tasvir eder" derken kuşkusuz sadece gördüğünü betimler, tarif eder, tasvir eder anlamında kullanmamıştım. Ama doğrusunu İnalcık Hoca söylüyor: 'Tarihçi üstün imgelem gücünü kullanarak olguları betimler, tasvir eder,' diyor.

Tarihi edebiyatla, hayal gücüyle birleştiriyor. Tarihe ceza yasasını uygulamıyor. Tarihçi hoşgörülü olmayabilir ama merhametlidir. Engizisyon yargıcı değildir!

Yeni Osmanlıcılık'ın ortalığı kasıp kavurmaya başladığı bir dönemde İnalcık Hoca'nın Hızır gibi zuhuru bizim için cankurtaran simidi oldu. Osmanlı'yı ütopyadan, mesel ve menkîbelerden, ideoloji tarihçiliğinden arındırıp karşımıza anadan üryan çıkardı. İşte o zaman Osmanlı'nın ütopyaya, mesel ve menkîbeye ihtiyacı

---

* *Milliyet Cadde* 34, 16 Kasım 2009.

olmadığı ortaya çıktı. Osmanlı tarihinde, Osmanlı deneyiminde bizim köklerimiz vardı. Cumhuriyet devrimi bu kaynaklar, bu köklerden kopmayı, koparmayı hedeflememiştir: hedef ütopya, ideoloji, mesel ve menkîbedir.

Ben kendi adıma işte o zaman rahat ettim. Çünkü İnalcık Hoca'nın tarih anlayışı her türlü selefîliği yani geçmişin modellerinin körü körüne tekrarını, taklit edilmesini reddediyordu. Bu, benim gibi ezelden beri selefî anlayıştan bucak bucak kaçan biri için yürek ferahlatıcı bir durum.

["26 Mayıs 1916'da dünyaya gelen Halil İnalcık aslen Kırım kökenli Kıpçak Türklerindendir. Ailesi, 1905 yılında bu topraklara yerleşmişti ve babası Seyit Osman Nuri, burada bir kolonya imalathânesi işletmişti. Halil İnalcık 8 yaşındayken ailesi Ankara'ya taşındı ve ilkokulu burada Gazi İlkokulunda bitirdi. Babası aileyi terk edip Mısır'a yerleştiği için onu annesi büyüttü. Sivas Öğretmen Okulunda yatılı okuyan İnalcık, 1932 yılında Balıkesir Necatibey Öğretmen Okuluna nakledildi ve buradan 1935 yılında mezun oldu. O dönem Atatürk, tarih tezini bilimsel temellere dayandırmak için Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesini kurmuştu. Öğretmen olan İnalcık, burada eğitim görme hakkı kazandı."]

İnalcık Hoca, "Ben doğum tarihimi uydurdum. Bilmiyordum ki. Kafa kâğıdımız yanmış. Alfred de Musset'nin Le Mai (Mayıs) diye bir şiiri vardır, çok romantik bir tasvirdir. Beğendim, '26 Mayıs'ta doğdum' dedim. Annemse 'Sen doğduğun zaman İngilizler Haydarpaşa Garı'nı bombalıyorlardı' demişti. 'Tarihçilerin Kutbu' kitabını yazarken Emine Çaykara araştırmış, bombalamanın 7 Eylül 1916 olduğunu buldu. Sanırım doğum tarihim bu."

Benim için önemli olan, İnalcık Hoca'nın Alfred de Musset'den aldığı esinle kendisine bir doğum tarihi seçmiş olması. Bu onun sözünü ettiği imgelem yetisinin niteliğini de gösteriyor. Şiirsel bir imgelem. Şiirsel imgelem gerçeklere ihânet etmez, gerçekliğin eksiklerini tamamlar ve gerçeklik olguları arasındaki kopuklukları

kaynak yaparak birleştirir.

İnalcık Hoca'nın özgeçmişinin bence en önemli özelliği: Gazi İlkokulundan başlayıp Sivas Öğretmen Okulu ile Necatibey Öğretmen Okulundan geçerek Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesine varan süreç. Acaba arada Gazi Eğitim Enstitüsü de var mı, diye düşünüyorum. Çünkü Cumhuriyet aydınlanmasının kaynağında öğretmen okulları vardır. Güzergâh bu okullardan başlar. Cumhuriyet kültürünün kurucu taşları bu okullardan mezun olmuş ve geleceği kurarken geçmişin sağlam tuğlalarından yararlanmayı bilmiş ve becermişlerdir.

Böyle olmasaydı, postmodernist zamane tarihçilerini değerlendirirken "Son kuşak 'modelci' tarihçilerin ortaya koydukları eserleri, ne gerçek tarih ne de gerçek sosyoloji sayabiliriz. Herhangi bir tarih yorumunda, kurum ve davranışları, günümüz üslûp ve kavramlarına indirgeyerek anlatmak, ileri-modern tarihçilik gibi algılanır olmuştur" demezdi.

Şu gözlemi birlikte okuyalım: "Diğer yandan Osmanlılar da Avrupa'da sistemli olarak Protestanları, Kalvenistleri desteklemişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda pragmatik düşünceli bürokrat devlet adamları, devletin menfaatlerini her şeyin üstünde tutarken, İslami ideolojiyi temsil eden ulema, Batı ile yakınlaşmaya karşı çıkmıştır. Başka deyişle, bugün Türk dış politikasında pratik zaruretleri göz önünde tutan bürokratik yaklaşımın tarihî kökenleri buradadır."*

Artık Kemalist niteliklerinden söz etmemiz olanaksız olan günümüz bürokrasisinin bile "Kemalist elitler, Avrupa Birliği'ne girmenin önündeki en büyük engellerden biri bürokrasisi elitleri"nin suçlanmasının nedenleri anlaşılmıyor mu?

1699'da Karlofça Barışı'nı imzalayan Râmî Mehmed Paşa'nın, sadrazam olarak iktidara gelmesi Osmanlıların Batı uygarlığına yöneliş hareketinin başlangıcıdır. Bundan sonraki dönemde ule-

---

* A.g.e., s. 232.

manın ve gelenekçi toplumun direnci karşısında, ilk Batıcı bürokratlar en gerekli alanlarda, askerî teknoloji sahasında reform hareketlerine girişebildiler. Ulemayı ikna için İslamın şu kuralına başvurmuşlardır: Kendini korumak için düşmanın silâhını almak, kâfiri taklit etmek değildir ve şeriata uygundur*.

Buradan kolayla Türk-İslam sentezi hurafesine ve bu hurafenin "Batı'nın teknolojisini alalım ama gelenek ve göreneklerimize sahip çıkalım" safsatasına ulaşabiliriz.

Başbakan Erdoğan'ın "Ulemaya danışmışlar mı?" diyerek Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi yargıçlarına çıkışmasının köklerini kolayca anlayabiliriz.

Prof. Dr. Halil İnalcık'ın kitabını burada özetleyecek değilim. Yazıyı uzatırsam, hatalarım çoğalacak diye korkuyorum. Bu nedenle işi tadında bırakacağım.

Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası, İnalcık Hoca'nın makalelerinden, konferans metinlerinden derlenmiş bir kitap. Kitabı Kırmızı Yayınları kurguladı.

Bu yazıyı İnalcık Hoca'nın yüce gönüllü bir serzenişini aktararak bitireceğim:

"Oscar Ödülleri'ni veren Amerikan Akademisi dahil dört akademinin üyesiyim. Ama bizim medya 'Aylin Hanım kocasından ayrıldı' diyor. İnalcık hiçbir yerde yok. Bu memlekette tanınmıyorum. Ama Japonya'dan Amerika'ya tanınıyorum."**

İnalcık Hoca "Ben aslında şairim!"*** diyor.

Umarım bir şairin bu satırlarını hoş görür!

İyi okumalar!

Özdemir İNCE

---

* A.g.e., s. 251-252.

** *Milliyet Cadde 34*, 16 Kasım 2009.

*** Aynı yerde.

Modern Türk Tarihçiliği Üzerine Notlar

Modern Türk kültür tarihçiliği, Ziya Gökalp'in güçlü etkisi altında Mehmed Fuad Köprülü ile başlar (1890-1966).

Köprülü, II. Abdülhamid döneminde Batı geleneğinde laik bir eğitim veren, Batı dillerini öğreten idadi mektebini bitirdi. Köprülü, Osmanlı-Türk ilmini bilim dünyasında ilk defa hakkıyla temsil eden ve Avrupa'da ilim payelerine layık görülen ilk Türk bilim adamlarından biri oldu. Çok genç yaşta muhtelif liselerde aldığı muallimlik vazifelerinden sonra yirmi üç yaşında İstanbul Darülfünunu, Türk Edebiyatı Tarihi Müderrisliği'ne getirilmiş; daha sonraki yıllarda Mülkiye, Sanayi-i Nefise mektepleri, İlahiyat Fakültesi, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Siyasal Bilgiler Okulu gibi çeşitli yüksekokullarda 28 yıl profesörlük yapmış ve yurda binlerce değerli eleman yetiştirmiştir. 1915'te *Milli Tetebbûlar Mecmuası*'nı çıkaran Fuad Köprülü, 1924'te *Türkiyat Mecmuası*, 1931'de *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 1938'de *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*'ni yayımlamaya başlamış ve 1936-1941 seneleri arasında *Ülkü* dergisinin müdürlüğünü yapmıştır.

Fuad Köprülü, yayın faaliyetine henüz on sekiz yaşında başlamış ve 42 yıl içinde 210 eser ve etüt ile 1000 kadar makale yayımlamıştır. 1925'te Rusya Şûra Cumhuriyetleri Birliği İlimler Akademisi muhabir üyeliğine, 1934'te Macar İlimler Akademisi muhabir üyeliğine ve Prag Şark Enstitüsü muhabir üyeliğine seçilmiştir. 1927'de Heidelberg Üniversitesi, 1937'de Atina Üniversitesi kendisine fahri doktorluk unvanı tevcih etmişlerdir. 1939'da Sor-

bonne Üniversitesi'nin büyük merasimle fahri doktorluk (*doctor honoris causa*) verdiği uluslararası ün yapmış birkaç âlim arasında Fuad Köprülü de yerini almış ve Batı üniversitelerinin şeref direğinde tarihte ilk defa Türk bayrağı dalgalanmasına vesile olmuştur.

Köprülü'nün milli tarih ve kültür alanında geniş faaliyetinin derin etkisi, kendisinden sonra öğrencileri ve izleyicileri tarafından önemli bir siyaset-fikir akımına; 'Türk-İslam sentezi hareketi'ne vücut vermiştir.* Türk-İslam sentezi düşüncesi, Gökalp ve Köprülü'yü izleyerek, Turancılık yanında daha ziyade 'Anadolucu' bir karakter taşır. Köprülü, edebiyatı geniş anlamda ele alarak gerçekte bir kültür tarihçisi olmuştur. Darülfünun'da ilk sosyoloji kürsüsünü kuran Ziya Gökalp'in güçlü etkisi altında olan Köprülü, 1915'te Gökalp ile birlikte Âsâr-i İslamiye ve Milliye Encümeni'ni kurdu. Bu Encümen, 1909'da Halil Edhem'in öncülüğü ile Osmanlı tarihini çağdaş bilimsel esaslar çerçevesinde inceleme amacıyla kurulmuş olan *Tarih-i Osmanî Encümeni* karşısında Türk kültürü araştırmalarına öncelik tanıyordu.

Köprülü, Osmanlı klasik kültür aşamalarını da tespite çalışmıştır. Ona göre, "acemperestlik" modası, yani halk kültürü karşısında sarayın temsil ettiği İran menşeli yapay "medeniyet", Fatih ve II. Bayezid dönemlerinde en yüksek derecesine varmıştır. Köprülü, Osmanlı klasik medeniyetinin halka sırtını çevirmesinin, Yıldırım Bayezid (1389-1402) döneminde başladığını belirtir. Daha sonraki yıllarda bu üretken büyük bilgin, Türk kültür tarihi araştırmalarını, Türk dini (*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*), Türk hukuku ve kurumları tarihi, Türk ekonomi tarihi (*Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, 1931) konularını ele alarak genişletmiştir. Bu yazılarda, Osmanlı kültüründe Avrasya eski Türk kültürünün devamı ve etkileri konularını özgün biçimde işlemiştir.

Köprülü'nün bütün etütleri o zamana kadar o konuda yapılmış olan işlerin dikkatle gözden geçirilmesi ve eleştirisiyle başlar.

---

* Türk-İslam Sentezi hakkında bkz. "Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı", *Doğu Batı*, II, 5 Ocak 1999, s. 14-18.

Batı biliminin bu eski geleneğini Türk ilim edebiyatımıza ilkin o getirmiştir. Köprülü'nün eleştirel, bilimsel yaklaşımı, Batı ilim metodolojisiyle, özellikle Fransız kültürüyle tanışması sayesinde olmuştur. Eleştirilerinde yalnız Türklerin değil, birçok Batı bilgininin de ne kadar sathi ve dar görüşler içinde kaldıklarını, nasıl büyük yanlışlıklara sürüklendiklerini göstermiştir.

Fuad Köprülü, her şeyden evvel, bilinen ve bilinmeyen kaynaklara göre yeni gerçekleri ortaya çıkaran yaratıcı bir âlimdir. Aslında çok çeşitli ve sonuçta dağınık gibi görünen bir tek konunun, Türk kültür tarihinin çeşitli yönlerini incelemeye çalışır. Ziya Gökalp'in bir "tilmizi" olarak toplum ve kültürün organik bir bütün olduğuna inanan Köprülü, kültürün edebiyat, sanat, hukuk, iktisat gibi kollarının "içtimai hayat dediğimiz complexus"un çeşitli yönlerinden ibaret olduğunu göstermiş ve kendi çalışmalarını bu temelde geliştirmiştir. O, bugün de bilim dünyasında Türk edebiyatı tarihi ve Türk din tarihi konusunda bir otorite sayılmaktadır. Tereddütsüz denilebilir ki bu ilim kollarının gerçek kurucusudur.

Köprülü, Türk dinî halk edebiyatı ve kültürünü derinliğine araştırdığı gibi, ayrıca saz şairleri ve âşık edebiyatı üzerinde yayınlara başlamış, bunun yanında Kadı Burhaneddîn, Ahmet Paşa, Şeyh Galip, Bakî ve nihayet Fuzûlî gibi Türk dîvan şiirinin büyük ustaları hakkında da incelemeler yayımlamıştır. "Fuzûlî Hayatı ve Eseri"* adlı giriş yazısını 1947'de *İslâm Ansiklopedisi*'nde "Fuzûlî" maddesi olarak tamamlamıştır. Klasik divan edebiyatının bu ustalar elinde Acem taklitçiliğinden kurtulup orijinalliğini kazandığını ileri sürmüştür. Türk edebiyatı tarihini bir bütün olarak düşünen Fuad Köprülü, klasik Türk edebiyatına Habibî, Nesîmî, Fuzûlî, Ruhî gibi büyük ustalar veren Türkmen-Azerî edebiyatı üzerinde önemle durmuştur.

---

* Mehmet bin Süleyman Fuzûlî, *Dîvân-ı Fuzûlî* (Külliyât-ı Dîvân-ı Fuzûlî), İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1342/1924. "Fuzûlî Hayatı ve Eseri" Fuad Köprülü'nün başyazısıyla.

Fuad Köprülü'nün Türk kültür tarihi alanında geniş bilimsel çalışmaları arasında Türk hukuk tarihine dair çalışmaları önemli bir yer tutar. 1931'de *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*'nı çıkarmış ve "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar" adlı önemli etüdünü burada neşretmiştir. Derin ve etraflı incelemelerin ürünü olan bu makalede, eski Türk-İslam devletlerinin kamu hukuku kurumlarıyla Osmanlı müesseseleri arasındaki sürekliliği ortaya koyarak oryantalistlerin yanlış iddialarını düzeltmiştir. 1937'de II. Türk Tarih Kongresi'nde okuduğu "Orta Zaman Türk Hukukî Müesseseleri, İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?" başlıklı tebliği Türkçe ve Fransızca olarak yayımlanmıştır.* Burada Köprülü, Türk kamu hukuk tarihinin belli başlı meselelerini açık bir şekilde ortaya koymuş, kaynakları ve araştırma metodlarını göstermiştir.

Köprülü, Rus oryantalist V. Barthold'a hayrandı. Barthold, benim üzerimde de üslubu ve araştırma metodu bakımından derin etki bırakmış bir âlimdir. Köprülü, ben fakülteyi bitirdikten sonra, asistan olarak Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde kalmamı sağlamıştır. Biz DTCF'de** *kırklar,* Atatürk'ün bütün mekteplerde öğrenilmesi için çalıştığı Türk tarih tezini, ilmî esaslara oturtmak için hazırlanmakta olan bir grup sayılmaktaydık ve kendimizi bir bakıma bu misyona adanmış gibi hissetmekteydik. Atatürk, Türk milletini dinî cemaat halinden (Ortaçağa bağlı bir Osmanlı toplumu halinden) çıkarıp modern bir millet yapmak istiyordu. Bunun için Türk tarihinin yeni bir anlayışla araştırılmasını sağlamak, tarihî gerçekleri ortaya çıkararak millete mâl etmek, halka milli şuur vermek, onu tarihî ve Türklüğü ile övündürmek istiyordu. Türk milletini yaratma konusunda, milli tarih şuurunun kesin rolüne inanmıştı. Atatürk'ün özellikle duyarlı olduğu şey, Batı dünyasında altı asırlık haçlı mücadelesi dolayısıyla,

---

* *Belleten*, 5-8, 1938.

** Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Türk imajının son derece karanlık çizgilerle çizilmiş olmasıydı. Bunu, Türk milletinin başına gelen felaketlerin esas sebebi olarak görüyordu. Bütün Batı edebiyatında, Osmanlı imparatorluğu 'Türk İmparatorluğu' ve Osmanlılar, 'Türk' olarak anılmakta ve Türk tarihi tümüyle aykırı bir zaviyeden görülüyordu. Gerçekler yanında tahrifler, yanlış ve kasıtlı yorumlamalar üstün durumdaydı. O, milli Türk devletini kurmuş ve bu devletin modern Batı milletleri arasında yerini eşit olarak almasını en büyük ideal olarak benimsemişti. Son yüzyılında Osmanlı Devleti'ne, Avrupa vesayeti altında bir devlet gözüyle bakılıyordu.

O yıllarda Atatürk, zamanının büyük kısmını, "Türk Tarih Tezi" denilen bir tarih yorumu üzerinde çalışmakla harcıyordu. Bu amaçla, Türkiye'nin tanınmış tarihçilerini, Fuad Köprülü, Sadri Maksudi Arsal, Yusuf Akçura, Halil Edhem Eldem, Şemseddin Günaltay, İ.H. Uzunçarşılı'yı bir araya getirerek, 1930 tarihinde Türk Tarih Cemiyeti'ni kurmuş ve *Türk Tarihinin Ana Hatları* adı ile en eski devirlerden bugüne kadar yeni bir Türk tarihi yazdırmıştı. Bu tarihe esas olan görüşler şöyle özetlenebilir: Türk tarihi Sümerlere ve Hititlere kadar iner, insanlık tarihinde ziraat ve yazı ilk defa Orta Asya'da Türkler tarafından bulunmuş ve bu ilk medeniyet Orta Asya'dan dünyanın öbür bölgelerine yayılmıştır. *Türk Tarihinin Ana Hatları* eserinde, Osmanlı kısmını, İsmail Hakkı Uzunçarşılı üzerine almıştı. Uzunçarşılı, Osmanlı devlet teşkilatı üzerinde araştırmalarını yoğunlaştırmıştı. "Türk Tarih Tezi" ben daha muallim mektebi sıralarında iken, Türk Tarih Cemiyeti'nin yayımladığı kitaplardan bize ulaşmış bulunuyordu. O zaman mekteplerde yalnız bu kitap okunuyordu. Bizim ilk tarih kültürümüz tamamıyla bu kitaplardan kaynaklanır. Daha o zaman, romantik milli tarihçiliğin, ötekiler gibi mübalağalara saplandığını ve yanıldığını düşünüyorduk. Bununla beraber, şunu da itiraf etmek gerekir ki, bugüne kadar çalışmalarımın temelinde daima, Batı'daki tarihçiliğin yanlış yorumlarını düzeltmek, beni en çok ilgilendiren şey olmuştur. Atatürk'ün büyük bir siyasi planı gerçekleştirmek için zamanını bu uğurda harcadığını

sonraları anlayabildim. Bugün ilk şekliyle "Türk Tarih Tezi" bırakılmıştır. Mekteplerde tek tip tarih kitabı okutulmuyor artık. Fakat büyük önder, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesini, ilim metodları ile çalışan bu ilim merkezini kurarak, Türk tarihini ve Orta-Doğu medeniyetlerini aydınlatan birçok önemli ilmî keşiflere zemin hazırlamıştır. Anadolu arkeolojisi bu sayede büyük ilerlemeler kaydetmiştir.

Bir misal vermek isterim: Franz Babinger, Fatih üzerine olan kitabında, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek kurucusunu, insan öldürmekten zevk alan bir sadist olarak tasvir etmektedir. Askeri seferlerini yaparken Fatih'in amacının yalnız ganimet ve esir toplamak olduğunu, bütün eser boyunca vurgular. Babinger, bu seferlerin hangi düşünceler altında yapıldığını ve her seferin hangi tarihî koşulların bir sonucu olduğunu göstermeye gerek görmemiştir. Osmanlı Devleti ve Osmanlı kültürü, adeta tarih dışı anormal bir kuruluş gibi tasvir edilmiştir. Fatih döneminde cevap verilmesi gereken esas sorunlar böyle fanatik bir görüşle bir tarafa bırakılmıştır. Babinger, kaynaklarını o zamanki dünyada Osmanlı'ya düşman olan çevrelerin arşivlerinde aramış, dengeli bir görüş için Osmanlı arşivlerini kullanmamıştır. Bununla beraber, bu kitaba Batı dünyasında çok rağbet edildiğini görmekteyiz.

Paul Wittek, Babinger'i şiddetle eleştiren, romanoloji eğitimi görmüş ciddi filolog ve tarihçidir. Yakınlık kurduğum büyük tarihçilerden biri Paul Wittek'tir. Wittek'i 1949 yılında *School of Oriental and African Studies*'de Türkoloji bölümünde profesör olarak tanıdım. Londra'da kaldığım bir buçuk yıl zarfında, onun her hafta öğleden sonra üç-dört saat süren seminerlerine muntazaman devam ettim. Bu seminerlerde Bernard Lewis, V. Ménage, V. Parry, E. Zachariadou ile tanıştım. Prof. Wittek, seminerinde belli bir konuyu, yahut yeni çıkmış önemli bir eseri ele alarak hazır bulunanlarla münaşaka eder, kendi buluşlarını açıklardı. Bazen bir konu üzerinde birisi bir tebliğ yapar, onun üzerinde tartışma yapılırdı. Wittek amansız bir tenkitçi idi. Tenkitleri sert,

alayları tahripkardı; eski metinlerin tenkitsiz kullanılmasını affetmezdi. Wittek'in Osmanlı araştırmalarına en büyük katkısı, ilk Osmanlı rivayetlerini, Batı'da yerleşmiş olan *text-kritik* metodlarını kullanarak tenkitten geçirmiş olmasıdır. Maalesef, onun ölümünden beri bu işi üstlenen azdır.

Osmanlı Devleti'nin menşeine ve gelişimine dair kaynaklar konusunda iki yanlış yaklaşım göze çarpar. Birincisi, bu rivayetlerin hiçbir tarihî esası olmayan masallardan ibaret olduğu, onları bir tarafa bırakmak gerektiği (Colin Imber ve öğrencileri), ikincisi bu rivayetleri gerçek tarihî kaynaklar gibi tenkitsiz, kelime kelime tekrarlayan araştırmalar.

Aslında, Osman Gazi'ye ait rivayetler iki unsurdan meydana gelmiştir. Bir taraftan XIV. asır Osmanlı epik tarihçiliğinin aktardığı teorik malzeme, öbür taraftan Osmanlı tarihinin sonraki gelişme döneminde yazan tarihçilerce, egemenliğin meşrulaştırılması kaygısıyla yapılan ilaveler. Günümüzde beylik devrinin epik tarihçiliğinin verdiği malzemeyi bugün Osmanlı arşivlerinde ortaya çıkan kayıtların ışığı altında incelemek ve değerlendirmek, öbür taraftan kroniklerdeki kayıtlardan hareketle, yerinde topografik araştırmalar yapmak gerekir. Son zamanlarda, yapılan incelemelerin, olumlu sonuçlar verdiğini söyleyebilirim (*Belleten*'in 261'inci sayısında çıkan "Osman Gâzi" makalesine bkz.). Eski Osmanlı rivayetlerini, bir çırpıda 'masaldır' diye bir tarafa atmak, tabii en kolay iştir. Fakat araştırmalarımız göstermiştir ki, bu rivayetlerin dikkatli bir bilimsel eleştiri altında incelenmesi sonucunda tarihî gerçekler ortaya çıkmaktadır. XV. yüzyıl sonlarında yapılmış büyük derlemelerde, Âşık Paşazâde, Neşrî ve İdrîs-i Bitlisî tarihlerinde görülen meşrulaştırma (*legitimation*) amacı ile yapılmış ideolojik katkıların da bir bakıma tarihî anlamları vardır. Bu eklemeler, Osmanlı tarihinin çeşitli dönemlerinde karşılaşılan meydan okumalara karşı tepkiyi ve Osmanlı siyasi iddialarını ifade eder. Osmanlı tarihinde bu gibi ideolojik tezler, bilhassa 1402'de Timur darbesinden sonra Timur ve oğullarının üstünlük iddialarına karşı meydana çıkmıştır (bkz. benim "Oğuzculuk" makalem, *S. Faroqhi Armağanı*).

Yazık ki, son zamanlarda İngiltere'de Wittek'ten sonra üçüncü kuşak, onun ilk dönem Osmanlı tarihine çığır-açıcı hizmetini tamamıyla unutarak, kendisinin birtakım ideolojilere tâbi olarak hayalci nazariyelere saplandığını iddia etmekte, hatta onu gülünç duruma düşürmeye çalışmaktadırlar. Bu çok haksız bir tutumdur. Wittek, gazanın, İslami kutsal savaşın Osmanlı Devleti'nin dinamizmini teşkil ettiğini söylerken, hemen arkasından bunun ideolojik niteliğini belirtmektedir. Eğer dinler veya ideolojilerin, insan düşüncesinde, toplumda, tarihte rol oynamadığı kabul edilirse, tarih anlaşılamaz.

Osmanlı tarihinin yorumunda, çeşitli dönemlerde farklı yaklaşımlar ve yorumlar yapılmıştır. Türkiye'de, saltanatın ilgasından sonra tarihçiler ve toplumbilimciler, milli devletin kuruluşu dolayısıyla daha çok Osmanlı öncesi Türk tarihi ve kültürü üzerinde araştırmalarını yoğunlaştırdılar. Türk kültürünün köklerini ortaya çıkarmak, onların başlıca kaygısı oldu. Balkan harbinde büyük yenilgi sonunda, Türkçülük cereyanı bütün gücü ile kendini göstermişti. O tarihten 1930'a kadar Osmanlı tarihi de bu temayül ve akımın etkisi altında ele alınmıştır. Bu devreye, ilk Türk sosyoloğu Ziya Gökalp hakimdir. Gökalp, Emile Durkheim ve Gaston Richard (Alman Tönnies'i izler) sosyolojisine tâbi olarak, beşeri ilimlerde pozitivizmi ve *gemeinschaft* sosyolojisini hakim kıldı; böylece kültür ve müesseseler tarihî öncelik kazandı. Aynı akım içinde Türk milletinin kültür kaynaklarını araştırmada, Fuad Köprülü orijinal tetkikleriyle başta gelmektedir. O, Türk edebiyatını; Orta Asya kaynaklarından alarak ve halk edebiyatı üzerinde derinleşerek yepyeni ve orijinal bir araştırma alanı olarak kurdu. Köprülü, halk kültürünü incelerken, İslam kültürü çerçevesinde Türk dinî hayatının özelliğini ve farklılığını belirtmeye çalışmış, özellikle Babailik, Kalenderilik, Bektaşilik gibi halk dinî tarikatları üzerinde çığır açıcı incelemeler yayımlamış; İslamiyet'i kabul eden Türk halkları arasında Şamanizm kalıntılarının devamlılığı üzerinde durmak cesaretini göstermiştir. Bütün mübalağalarına rağmen, beşeri ilimlerde bu pozitivist ve milliyetçi yaklaşım, Türk

tarihinin ve kültürünün en geniş alanda ve anlamda incelenmesini sağladığı için, tarihçiliğimizde eşsiz bir atılım teşkil eder.

Osmanlı tarihinin yorumlanmasında yeni bir yönelim, 1930'larda dünya iktisadi buhranının, Türkiye üzerindeki sarsıntılarına bağlanabilir. O zaman Atatürk, Türkiye için iktisadi bir politikaya öncelik vermiş ve halk kitlelerini ilgilendiren sosyal meseleler ön plana alınmış, sosyalizm üzerine ilgi ve yayınlar artmıştır. Sosyal ilimlere karşı bu yeni davranış, Kadro hareketinde ve yayınlarında kendini gösterir. Yine Fuad Köprülü o zaman, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi* mecmuasını yayımlamak suretiyle, bu yeni akımı, tarih alanında temsil etmiştir. Onun arkasından Köprülü, Fransa'da Sorbonne'da dersler vermeye çağrıldığı zaman, Fransa'da Lucien Febvre ve Marc Bloch'un öncülük ettikleri yeni tarihçilik akımının etkisi altında kaldı ve Türkiye'ye bu yeni akımı getirdi. Başka bir deyimle, Osmanlı tarihçiliği, bir yandan Durkheim'dan gelen ve devam eden akımın tesiri altında müesseseler tarihi üzerinde yoğunlaşırken, öbür yandan sosyal ve iktisadi tarih üzerinde araştırmalara gittikçe artan bir ilgi gösterdi. Bu akımı Ömer Lûtfi Barkan temsil eder.

Ömer Lûtfi Barkan (1903-1979)

1903 yılında Edirne'de doğan Ömer Lûtfi, 1920'de İstanbul'da ortaöğrenimini tamamlamıştır.* Edirne'de bir süre öğretmenlikte bulunduktan sonra İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesine kaydolmuş, 1927'de buradan diploma almıştır. İstanbul Fransız Arkeoloji Enstitüsü direktörü, tanınmış sanat tarihçisi Albert Gabriel aracılığıyla Strasbourg Üniversitesinde tahsile devam imkanı-

---

* Barkan'ın biyografisi için bkz. *Ord. Prof. Ömer Lûtfi Barkan'a Armağan, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 41 (1985); H. Sahillioğlu, "Ömer Lûtfi Barkan", s. 3-38. Ö. L. Barkan, *Türkiye' de Toprak Meselesi*, Toplu Eserleri I, İstanbul, Gözlem Yay., 1980, s. 3-17. Barkan'ın katkılarının değerlendirilmesine dair keza bkz. İnalcık, "Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings", *Review* 1/3-4 (1978). Coşkun Çakır, "Devletin Tarihinden Toplumun Tarihine: Yeni Bir Tarih Paradigması ve Ömer Lûtfi Barkan", *Doğu Batı*, sayı 111-12, Ekim 2000, s. 35-63.

nı bulması, Barkan'ın ilim hayatını belirleyen bir aşama olmuştur. 1928-1931 yıllarında Strasbourg Üniversitesindeki öğrenimi sırasında Fransız tarihçiliğinde bir devrim yapan *Annales* ekolünün büyük temsilcilerinden biri olan Marc Bloch'un derslerine devam etmiş, sosyo-ekonomik tarihe ilgisi, meslek hayatına yön vermiştir. 1933'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesine doçent olarak atanan Barkan, o zaman siyasî tartışmaların başında gelen toprak kanunu ile ilgili olarak bir dizi makale yayımlamış ve İktisat Fakültesinde İktisat Tarihi doçentliğine nakledilmiştir (1937). Orada "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuruluş Devrinde Toprak Meselesi" unvanlı doçentlik tezini savunmuş (1938) ve 28 Şubat 1939'da Umumi İktisat ve İktisadi Doktrinler doçenti, bir yıl sonra da bu disiplinin profesörü unvanını almıştır. Barkan'ın sonradan *İÜ* İktisat Fakültesi Mecmuası*'nda yayımlanan sürgünler, nüfus ve arazi sayımları (defter-i hâkânîler), Balkanlar'da toprak meselesi üzerinde ilk çalışmaları 1938-1939 yıllarına rastlar. O yıllarda üniversitede dünyaca tanınmış ekonomistler, W. Röpke ve A. von Rüstow ders veriyordu. 1950'de Prof. Rüstow'un ayrılması üzerine Barkan, İktisat Tarihi ve İktisadi Coğrafya kürsüsü profesörlüğüne getirilmiştir.

Çığır açan yayınlarıyla bilim dünyasında kısa zamanda tanınan Prof. Barkan'a 1943'te Strasbourg Üniversitesi "Doctor Honoris Causa" payesi tevcih etti. Türk Tarih Kurumu, Sırbistan İlimler Akademisi, Türk Sosyoloji Cemiyeti, onun bilime büyük katkılarını tanıyarak üye seçmişlerdir. Milletlerarası Osmanlı ve Osmanlı Öncesi Tarih Konseyi'nin (CIEPO) kurucularından olan Prof. Barkan bu kurumun altı yıl süreyle başkanlığını yapmıştır. 1973 yılında emekliliğine kadar İÜ İktisat Fakültesi ve Edebiyat Fakültesinde, Türk İktisat Tarihi, Genel İktisat Tarihi, Osmanlı Kurumları Tarihi derslerini vermeye devam etmiş, 1950-1952'de İktisat Fakültesi dekanlığında bulunmuş, Rockefeller Vakfı'nın

* İstanbul Üniversitesi

mali desteğiyle bu fakülteye bağlı olarak Türk İktisat Tarihi Enstitüsü'nü kurmuştur (1955). 1951'de *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası* yazı işleri başkanı olarak bu dergide, Osmanlı iktisat tarihi üzerinde her biri uzun arşiv çalışmalarına dayanan çığır açıcı araştırmalarını yayımlamaya başlamıştır. Prof. Barkan, Osmanlı iktisat tarihi alanında, sonradan meslektaşı olarak faaliyet gösterecek değerli öğrenciler yetiştirmiştir. Bu değerli bilimadamları arasında özellikle Lütfi Güçer, Halil Sahillioğlu, Tevfik Güran, Mübahat Kütükoğlu, Mustafa Cezar, Yavuz Cezar, Mehmet Genç, Hüseyin Özdeğer, Ahmet Tabakoğlu'nu sayabiliriz. Barkan'ın öğrencileri, onun açtığı çığırda yürüyerek her biri belli bir konuda Osmanlı ekonomi tarihine değerli katkılarda bulunmuşlardır. Sahillioğlu; para tarihinde, Güçer; hububat ve tuz gibi zaruri ihtiyaç maddeleri tarihinde, Güran; XIX. yüzyıl sosyal-ekonomik tarihinde, Kütükoğlu; ticaret tarihinde, Cezar; maliye tarihinde, Genç; XVIII. yüzyıl malikâne sistemi ve ekonomik konjonktürde, Tabakoğlu; Osmanlı maliye ve bütçe tarihinde önemli eserler vermişlerdir. 23 Ağustos 1979'da vefat eden Barkan'ın hatırası için dostları ve öğrencileri, Fransa'da *Memorial Ömer Lûtfi Barkan** adlı anıtsal bir eser yayımlamışlardır.

Sosyal-Ekonomik Tarih Araştırmaları Başlıyor

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Ömer Lûtfi (Lütfi) Barkan ile Türkiye tarihçiliğinde yeni bir dönem başlamıştır. 1930'larda ve özellikle 1940'lı yıllarda kitle hareketlerinin önem kazanmasıyla birlikte dünya tarihçiliğinde sosyo-ekonomik toplum tarih konuları ön planda ele alınmaya başladı. Bu görüşü benimseyen Fransız *Annales* ekolü, E. Durkheim'ın toplumu "organik bir sistem" olarak gören yapısal (structural) sosyolojisinden esinleniyordu. Barkan, Strasbourg'da tam da böyle bir atmosferde yüksek tahsilini yaptı. Türkiye'ye dönüşünde arşivlerimizdeki zengin mal-

* Ed. R. Mantran, Paris, 1980.

zemeyi kullanarak sosyo-ekonomik tarih araştırmalarında belli başlı sorunları ortaya koymuş, bu konuda çığır açan incelemeler yayımlamaya başlamıştır.

Barkan, 1943'te İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve Ankara Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü'nde saklı yüzlerce mufassal defter-i hakanîden derlediği "Sancak Kanûnnâmeleri"ni yayımlamıştır.* Barkan, *Ülkü* dergisi ve başka dergilerdeki yazılarında, Osmanlı toprak hukuku ve tarımsal ekonominin temel sorularını genel biçimde ortaya atmakla beraber, sonunda kaynakları tam olarak ortaya koymadıkça, yapılacak yorumların daima noksan olacağı inancına vardı. 1943'te Sancak Kanûnnâmeleri'ni yayımladıktan sonra aynı nitelikte anıtsal kaynak eserler yayımlama yoluna girdi. Yayınlarının başına koyduğu analizlerin her biri, konuya esaslı katkılar oluşturuyordu. Barkan, bu kaynaklar ortaya konduktan sonra analitik çalışmaların başlayacağına, bu işi profesyonel tarihçilere bırakmak gerektiğine inanıyordu.

Kuşkusuz, Barkan'ın çığır açan ilk eseri, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, Kanûnlar* adlı eseridir. Bu eser, kuşkusuz, Osmanlı döneminde kırsal sektörde sosyo-ekonomik yapıyı, mali sistemi, bütün ayrıntılarıyla analiz etmemize imkan veren anıtsal bir kitaptır.** Biz, Barkan'dan sonra Osmanlı kırsal sektöründe egemen *çift-hane* sistemini bu yayın sayesinde ortaya çıkarabildik.***

Barkan'ın, son eseri olan (Enver Meriçli ile beraber) *Hüdavendigâr Livası Tahrîr Defterleri* (I., Ankara, TTK, 1988) adlı kitabı, "yarı mamul" kaynak eserlerinden olup, kanunnamelerin uygulanması ve Osmanlı Devleti'nin beşiği olan bölgenin tari-

---

* Ö. Lûtfi Barkan, *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, Kanûnlar,* İstanbul, 1943.

** Barkan'dan sonra bu işi daha geniş bir çapta Ahmet Akgündüz *(Osmanlı Kanûnnâmeleri Hukukî Tahlilleri,* I-IX, İstanbul, 1994) ele almış bulunmaktadır.

*** Bkz. İnalcık, "Village, Peasant and Empire", *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire,* Bloomington, 1993, s. 137-160.

hi bakımından son derece önemli bir kaynaktır (eserin II. cildi TTK'de yayımlanmayı beklemektedir). Eser, Paris'te Geç Bizans-Erken Osmanlı-Bithynia tarihi üzerinde bir seminer çalışmasının ana kaynağı olmuştur. Barkan bu eserlerinde her biri belli bir alanın, mesela köylünün ve tarım ekonomisinin, Osmanlı demografisinin, şehir tarihinin, mimari ve sanat tarihinin, maliye ve para tarihinin temel belgelerini yayımlamış, giriş yazılarında esas problemleri tanımlamış, bütün bu alanlarda uzmanlara materyal sağlamış ve genç tarihçilere yol göstermiştir. Konu ve metodoloji bakımından Türk tarihçiliğini Batı tarihçiliği düzeyine çıkaranların başında Ömer Lûtfi Barkan gelir. Aslında Barkan, tarihçiliğimize bir devrim getirmiştir. O, toplumu bütünüyle *(total)* incelemeyi öngören *Annales* ekolünün yeni sosyal-ekonomik tarih görüşünü, tam bir yetkiyle Türk tarihçiliğinde temsil etmiştir. Son elli yıl içinde tarih ve kaynak yayınlarına bakılırsa, Barkan'ın çığır açan etkisi açıkça görülür. Buna rağmen genç kuşak tarihçiler tarafından layıkıyla tanınmadığı bir gerçektir. Bunun bir nedeni, yazım üslubudur: Birçok fikri, uzun bir cümlede, eski tabirlerle anlatım tarzı belki bunun bir nedenidir.

Fernand Braudel ve Ömer Lûtfi Barkan

Fernand Braudel'in XVI. yüzyılda Akdeniz tarihi üzerine klasik kitabı Türk tarihçiliğinde büyük ilgiyle karşılanmış, o zaman Braudel'in temsil ettiği *Annales* ekolü, Barkan ve o dönem tarihçileri üzerinde derin bir etki yapmıştır. Braudel'in eserinin* yayımlanmasından bir yıl sonra, Paris'te Uluslararası Tarihi Bilimler Kongresi toplanmıştı. Aynı tarihlerde Barkan, Braudel'in eserini uzunca bir yazıyla tanıttı.** Barkan, eseri "büyük bir ilmî hadise" olarak niteliyor ve eserin önemini şu sözlerle belirtiyordu:

---

* F. Braudel, *La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque Philippe II*, Paris, 1949; İngilizce çevirisi: *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philippe II*, New York, 1972.

** *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası*, XII/1-4 (1951), s. 173-192.

Eser “Osmanlı İmparatorluğu’nun en büyük devrinin en mühim meselelerini, bütün Akdeniz memleketlerine şamil geniş bir plan içinde, zengin malzeme ve yeni bir ilmî metodla vaz ve mütalâa” etmektedir.

Barkan, özellikle Osmanlı tarihi incelenirken, böyle kapsamlı bir yaklaşımın izlenmesi gerektiği üzerinde durur. “Osmanlı tarihini dış alemden tecrit edilmiş kapalı bir muhitte, yalnız kendi zati inkişaflarının mantığı içinde, müstakil bir varlık gibi” incelemenin mümkün olmadığı gerçeğini vurgular. Barkan, Braudel’in yaklaşım biçimini gösteren misaller verirken, kendi tarih görüşünün aynı çizgiyi izlediğini belirtir; devlet başkanlarının ve çarpıcı siyasi olayların tarihi yerine “halk yığınlarının her günkü hayatları” ve olayların “devamlı neticeleri” üzerinde durmak gerektiğini işaret eder.

Barkan, ileri sürdüğü fikirleri, Braudel gibi arşivlerden çıkardığı belgelerle açıklamaya çalışmaktadır. Bu metod, Barkan’ın bütün araştırmalarının temelini oluşturmuştur. Braudel, Osmanlı arşivlerinde çalışma imkanına sahip olmadığından, zengin Dubrovnik (Ragusa) arşivinden ve bu arşive dayanan yayınlardan yararlanmıştır. Braudel, Akdeniz’in Osmanlı egemenliği altındaki doğu kesiminin, tarih için henüz keşfedilmemiş bir dünya olduğunu belirtir ve Türk tarihçilerini Osmanlı arşivlerinde araştırma yapmaya teşvik eder.

Barkan, hem araştırma konuları hem de Osmanlı arşivlerinde araştırma bahsinde Braudel’in tavsiyesinden çok önce bu işe el atmış bulunuyordu. 1951’den sonra Barkan ve Braudel birbirlerini keşfetmişler, aralarında yakın bir dostluk ve işbirliği kurulmuştu. Braudel, eserinin ikinci baskısında Barkan’ın incelemelerine genişçe yer vermişti.

Barkan, kendi tecrübesine dayanarak arşivlerde araştırma için harcanan zamanın, senteze yönelen bir tarihçi için zaman kaybı olduğunu belirtir. “Bu durumda tarihçi, yürüyeceği yolu kendisi yapan bir yolcu durumundadır.” Batı bilim dünyası, yüzlerce cilt

Monumenta veya *Calendar of State Papers* gibi koleksiyonlarla, sentez yapan tarihçiye muazzam belge malzemesi hazırlamıştır. Ancak Barkan'dan sonra Türkiye'de, tahrir defterleri, mühimmeler, ahkâm defterleri, şer'îye sicilleri yayınları gerçek bir ivme kazanmış, yüze yakın cilt yayımlanmıştır.

Mustafa Akdağ ve Sosyo-Ekonomik Tarih

"Askeri Devrim" *(Military Revolution)* Avrupa silah ve savaş teknolojisindeki modernleşme ile ilişkili bir olgudur. Mustafa Akdağ, çok okunan bir tarihçidir. *Celâliler* üzerinde çığır açan araştırmaları vardır. Ama o, bu kargaşa döneminin Avrupa'daki askerî devrimle yakından ilişkili olduğunu gözlemleyememiştir. Savaşta timarlı sipahîler yerine tüfenkli, ücretli askerin, *sekban* ve *sarıca*'nın kullanılması, Celâliler'in ortaya çıkışında temel olgudur.

Avrupa karşısında Osmanlı gerileyişinin sonuçlarından biri, Celaliler'in ortaya çıkmasıyla Anadolu tarihinde korkunç bir yağma ve tahrip dönemine girilmesidir. Sekban ve Saruca bölüklerinden *kapı askeri* edinen asi paşaların İstanbul'a karşı gelmesi, yeni dönemin en önemli olayıdır.* Akdağ, bazı temel nedenleri hakkıyla belirlemekten, Avrupa'da *military revolution,* yivli tüfek icadı, strateji ve taktik ilmi konularına uzak olmakla beraber tarihçinin dikkatini olayların vehamet ve derinliğine çekmekle, Türkiye sosyal tarihine önemli bir katkıda bulunmuş bir tarihçi olarak, Barkan'ın ihmal ettiği tarihî sosyal gelişmelere parmak basmıştır.

Marx-Engels'in Asya Tipi Üretim Tarzı'na (ATÜT) bağlı grubun Barkan'ı hakkıyla kullanmadıkları, arşiv belgelerini gereğince kullanma yeteneğine sahip olmadıkları, yorumlarında ağırlıklı olarak Marksist teoriye bağlı kaldıkları bir gerçektir. Barkan'ın bu

---

* Bkz. H. İnalcık, "Adâletnâmeler", *Belgeler* (TTK), II (1965), s. 49-145; H. İnalcık, "The Sociopolitical Effects of the Diffusion of Fire-arms in the Middle East", *War, Technology and Society in the Middle East*, Londra 1975, s. 195-217.

gruba sempatisi vardı; fakat onların tarihî verileri çarpıtmasına, kuşkusuz katılmıyordu; bu sebepten de ulusalcılıkla eleştiriliyordu. Marksist yorum, Barkan'a dayanarak gene de yararlı bir iş yapmış, tarihçinin dikkatini, toplumun sosyal dinamikleri üzerine çekmiştir. Üniversitelerimizde belge okuma ve yorumlamada filolojik bir altyapı geliştirmeden yapılan araştırmalar, daima noksan teorik denemeler düzeyinde kalacaktır.

Osmanlı tarihi üzerinde Barkan ekolü yanında Marksist tarihçiliğin katkıları, Marksist reçeteye sadık kalmalarına rağmen, gene de hayli yararlı olmuştur. Köylü ve emekçi sınıfı, para ve ücretler, günlük yaşam, merkez ve taşra, şehir-köy ilişkileri gibi araştırma alanları gündeme girmiş, sosyal-ekonomik tarihçinin ufku genişlemiştir. *Annales* mektebinin anladığı biçimde bütüncü (*total, holistic, global*) bir tarih yazıcılığına yaklaşılmıştır. Barkan, bu doğrultuda yaptığı empirik araştırmalarla belgesel temelleri hazırlamış, tarih ufkumuzu genişletmiştir.

Sencer Divitçioğlu: Türk Tarihine Sosyal Antropoloji Açısından Bir Yaklaşım

Marksist modele göre araştırma, ancak şunlara açıklama getirdiği zaman tarihteki sosyal formasyonların gerçek niteliğini anlatabilir: Köylü veya işçi, emekçi sınıfların yarattığı artı-ürün veya değerin (yani kendi geçimi ve yeniden üretim için gerekli ürün miktarı ayrıldıktan sonra kalan artı) belli bir ele geçiş tarzı, üretim ilişkilerinin belli bir yapılanma şeklini farz ettirir. Belli bir üretim ilişkileri yapısıysa, belli bir üretim güçleri mekanizmasının meydana getirdiği çalışma koşullarına uygun bir üretim şeklini farz ettirir. Bir toplumun aldığı ideolojik hukuki şekilleri de bu temel yapılanmayı, yani belli üretim ilişkilerinin yapısı belirler. Bu klasik tanımlamaya uygun olarak tarihçi, bir toplumda üretici sınıflarla ürün fazlasını ele geçiren sınıfları belirlemeli, bu ilişki mekanizmasını belirleyen üretim tarzını, yani emekçinin çalışma koşullarını incelemelidir. Başka deyimle emekçi sınıfları ve emeğin nasıl sömürüldüğünü, bunu sağlayan sosyal koşullar

bütününü göstermelidir. Üretim tarzı emeğin sömürü mekanizması, sosyal sınıflar, Marksist teorinin alanlarıdır. Böylece sınıflararası mücadele, tarihin esas konusudur. İdeoloji ve hukuk ancak belli bir sömürü düzeninin nasıl meşrulaştırıldığını gösterme bakımından araştırmaya değerdir. Marksist tarih yorumu, kuşkusuz tarihin önüne birçok esaslı yeni araştırma konuları atmış, toplum yapısı ve toplumdaki mücadeleleri daha yakından inceleme imkanını sağlamıştır.

Marx ve Engels'in temel teorisi, Avrupa'da feodal düzenden kapitalist düzene geçiş süreci ve kapitalist sosyal yapıyı açıklamayı esas almıştır. Osmanlı, Hint ve Çin'de merkeziyetçi imparatorluklarda sosyal yapının analizini ancak sonraları *Grundriss der kritik der politischen Oekonomie* adlı eserlerinde ele alınmış ve daha ziyade İngilizlerin East-India Company raporlarına göre, Hint-Moğol (Türk) İmparatorluğu'ndaki koşulları göz önünde tutarak *Asya Üretim Tarzı* teorisini formüle etmişlerdir. Bu eser 1941'de basıldıktan sonra* temel Marksist düşünce çerçevesinde Osmanlı siyasi-sosyal yapısı üzerinde, Türkiye'de sosyal hareketlenmenin yoğunlaştığı 1967-1980 döneminde, bir hayli yayın yapılmıştır. Bu dönemin başta gelen temsilcisi Sencer Divitçioğlu, son dönem tarihçiliğimiz üzerinde etki yapan bir sosyolog-tarihçidir. İlk yayınları, Marksist ATÜT teorisinin temsilcisi olarak yaptığı yayınlardır (*Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu*, İstanbul 1968). Bu yayınlar, o yıllarda Osmanlı ve sosyal yapısı üzerinde yazılmış en etkili eserlerdendir. Divitçioğlu son araştırmalarında, Köktürklerden Osmanlılar'a kadar Türk toplumlarının sosyal yapıları üzeri-

---

* İngilizce çevirisi, *Pre-Capitalist Modes of Production,* E.J. Hobsbawm tarafından, Londra 1964; Fransızca çevirisi, *Fondaments de la critique de l'économie politique,* Paris 1964; Türkçe çevirisi, M. Belli, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri*, Ankara, Aralık 1967; ATÜT üzerinde esaslı araştırmalar için bkz. *Recherches Internationales*, 57-58 (Ocak-Nisan sayısı 1967), burada S. Divitçioğlu'nun yazısı, s. 227-293; ATÜT üzerinde özellikle bkz. B. Ehandra, "Karl Marx, His Theories of Asian Societies, and Colonial Rule", *Review, V-I* (1981), s. 13-91 ve son defa A.M. Bailey and J.R. Liobera, *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics*, London: Routledge and Kegyan Paul 1981.

ne, Fransız sosyologlarını, özellikle, Lévi-Strauss'un *strukturalist* sosyolojisini ve G. Dumézil'i izleyerek bir dizi ilginç deneme yayımlamıştır.* Bu yayınlar, tarih sosyolojisi üzerinde yazılmış ciddi araştırmalar arasında yer almaktadır. Yazar, Vico'dan beri tartışılan bir konuyu ele almaktadır: Divitçioğlu'na göre tarih, ekonomi bilimi gibi bir ilimdir. Tarih anlatımında nedensellik ilişkilerini araştırmalı, tıpkı fizik veya iktisat bilimlerinde olduğu gibi tarih, sistemli bir düşünce ürünü olmalıdır. Bu düşünce çerçevesinde sosyal antropoloji ve *semiotik* gibi teorik sosyal yorumlar izlenmelidir. Divitçioğlu, Türk tarihini böyle bir çerçevede açıklama denemesini yapmaktadır. "Nasıl Bir Tarih?" yazısında Divitçioğlu'na göre tarih ve antropoloji aynı konuyu, yani zaman ve mekanda bize yabancı olan insanı, "başka"sını incelemektedir; tarih ve antropoloji birbirini tamamlar, bu iki bilim dalı bize yabancı olanı, "başka" olan insanı anlatmaya çalışır; biri, tarihte uzak zaman içinde olan yabancıyı; öteki, zamanımızda yaşayan, fakat uzak bir mcsafc vc çevrede olan insanı inceler.

Her iki alanda, insanı yanıltan temel koşul, araştırıcının başkasını kendi gözüyle görmesi, kendi ölçütlerine göre onu ölçmesidir. Son zamanlarda semiotik, dikkatimizi bu gerçeğe bir kere daha çekmekte. Aslında araştırıcının insan, toplum ve evreni, nasıl kendi ölçütleriyle görme yanılgısına tâbi olduğunu Sokrates ve Kant'tan beri biliyoruz.

Tarih, "başka"sını anlamada antropolojiden daha da uzaktır. Çünkü tarih, deneme, anket gibi metodları kullanamaz. Geçmişten bize kadar gelebilmiş izler, tasvirler, tablonun şurasını burasını gösterir, tarihçi (*patchwork* oyunu gibi) tablonun bütününü ortaya çıkarmak için, yaşayan insana ait bilgilerle, antropoloji verileri ve de *contingency* (ihtimallerle deneme) metoduyla, yani mantık ve hayal gücünü kullanarak yaptığı ilavelerle

---

* *Köktürkler: Kut, Küç ve Ülüg,* İstanbul 1986; *Nasıl Bir Tarih? Kök Türkler, Karahanlılar,* İstanbul 1992, *Oğuz'dan Selçuklu'ya: Boy, Kanat ve Devlet,* İstanbul 1992; *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu,* İstanbul 1996.

tamamlamak zorundadır (meselâ 1334'te Bursa'yı ziyaret eden İbn Battuta'nın gözlemlerinden o tarihe doğru Osmanlı'nın klasik İslam şehri geleneğini devam ettirdiği sonucu çıkarılıyor). *Contingency* metodunu, son derece titizlikle kullanmalıyız. Âşık Paşazâde'de Osman (2. Bâb) hakkında "ıraklardan av avlanmağa başladı" ifadesinden Divitçioğlu, Osman'ın, sosyal yaşamında bir *avcılık* dönemi olduğuna hükmeder.

Modern tarih metodolojisinin babası, büyük Alman tarihçisi Leopold von Ranke, XIX. yüzyılda bize hemen hemen aynı şeyi söylüyordu. Diyordu ki, tarihçi kendini araştırdığı döneme götürebilmeli, olayları o zamanda yaşıyormuş gibi görüp anlamaya çalışmalıdır. Zamanımızda yeni bir bakış açısı ve yorum getirmek isteyen tarihçiler, çoğu zaman sosyolojinin formüle ettiği bazı soyut kavramları kullanırlar. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Marksist yahut Weberyan paradigma modelleri, tarih konularında ve yorum tarzında egemen oldu. 1950'lerde Shils'in bir yazısından sonra bir ara *centerperiphery* ilişkileri üzerinde araştırmalar moda oldu. K. Wittfogel, I. Wallerstein gibi sosyologlar, eserlerinde tarihi, Marx ve Weber'in teorileriyle bağdaştırmayı denediler. Ziya Gökalp, milli kimliği, sosyolojisinin temeli yapar. Gökalp'in ilham kaynağı, Alman *Gemeinschaft* sosyolojisini izleyen Fransız Gaston Richard'dır. A. Toynbee'nin insanlık tarihini belli kültür-medeniyetler çerçevesinde açıklama denemesi *(A Study of History)*, kültür kimliği kavramı üzerinde durur. (Siyasetbilimci S. Huntington, "Medeniyetler Çatışması" tezinde onu izler). Zamanımızda Lévi-Strauss'ın *kimlik* (l'identité) kavramı revaçtadır. F. Braudel'den sonra tarihçiler arasında şimdi toplumlarda *zihniyet (mentalité)* esas alınmakta. Osmanlı araştırmaları alanında bu akım, S. Divitçioğlu ve C. Kafadar ile ilk ürünlerini vermiştir (özellikle Divitçioğlu'nun "antropolojik tarih" veya "tarihsel antropoloji" fikri).

Max Weber ideal tipleri ararken yahut Einsenstadt imparatorluk sosyolojisini tespit deneyinde bulunurken yaptıkları şey, sosyoloji bilimi bakımından bir kertede haklı görülebilir.

Bir kertede diyorum, çünkü tarihi sosyoloji, çok defa bilinmezi bilinmezle açıklama sofizmine düşmekte. Tarihi sosyoloji, Avrupa, Osmanlı ve Japon feodalizmini karşılaştırarak, feodalizmi bir sosyal tip olarak tanımlamaya çalışabilir. Ama her üç alanda bize gelen verilere ne dereceye kadar güvenebiliriz? Yeni yeni yapılan emprik tarih araştırmaları, bu toplumlarda feodal varsayılan durumları bazen kökünden değiştirebiliyor. Marc Bloch'un feodal toplumu *(La Société féodal)* bir önceki Fransız tarihçilerinin feodalizminden ne kadar farklıdır. Wittfogel'in "Doğu Despotizmi"nde "hidrolik toplumlar" dışındaki "despotik" imparatorluklar, mesela Osmanlı İmparatorluğu üzerinde yaptığı yorumlar ne derece "bilimsel", ne derece inandırıcıdır. Tarihçi, kendine özgü metodolojisi ile "zaman ve mekana" içindeki olayı yeterince ortaya koymadıkça, antropologun ileri sürdüğü tanımlama bir teoriden ileri gitmez. Öyle ise tarihi antropoloji veya antropolojik tarihin değeri, ancak varsayılanı formüle etmekten ileri geçmez. Son kuşak "modelci" tarihçilerin ortaya koydukları eserleri, ne gerçek tarih ne de gerçek sosyoloji sayabiliriz.

Herhangi bir tarih döneminin yorumunda, kurum ve davranışları, günümüz üslup ve kavramlarına indirgeyerek anlatmak, ileri-modern tarihçilik gibi algılanır olmuştur. Mesela, *gaza*-ganimet akını, *sipahi timarı*-fief sahibi atlı, *ayanlık*-feodal düzen gibi. 'Post-modernist' yazarlara göre mesela gaza, *gazi*, *fetih* gibi tarihi terimlerin kullanılması *ulusalcılık*, bağnazlıktır. Unutuluyor ki tarih, *muşahhasın*, (*actual* olanın) bilgisidir. Osmanlı savaşçı, savaşırken İslamın belli bir inanç ve zihniyetiyle savaşmaktadır; o gelişigüzel bir akıncı değil, bir gazidir, aldığı *ganimet* onun için, dinin kutsallık verdiği bir kazançtır.

Cami yaptırmaya niyet eden sultanlar gazâa seferi düzenler ve *ganimet malıyla* camisini yapardı; reaya vergisinin *haram* içerdiğine inanılırdı. Tarihçi, bu inancı, bu ruh haletini, bu zihniyeti görmezliğe gelirse, tarihî muşahhas olanı gözardı etmiş olur; o zaman yaptığı şey tarih değildir.

Tarihin öteki bilim kollarından kesin farklılığı, olayı zaman ve mekan çerçevesinde, belli bir zamanın koşulları ve zihniyeti içinde yorumlamak zorunda olmasıdır. Tarih, belli bir zaman ve mekanda bir kez olanı bilmeye çalışır. Modern sosyal antropolojinin, araştırıcıdan, ilkel saydığı insanı incelerken kendini onun yerine koyabilmesini istemesi gibi.

Öte yandan, post-modernist tarihçi için belgelerin sağladığı bilgilere bağlı kalmak bir çeşit *fetişizm*dir (büyülü bir gücü olduğuna inanılan bir şeye körü körüne inanmak). Belge, geçmişten bize kalmış bir iz, bir kanıttır. Hangi biçimde olursa olsun belge, bizim geçmişe bakabilmemize imkan veren tek penceredir. Onu incelemeden ve yorumlamadan geçmişi nasıl tasavvur edebiliriz? Eğer belge fetişizminden, belgenin tüm söylediğine körü körüne inanmak kastediliyorsa, eleştiri yerindedir. Belge sahte olabilir, belgeyi yazan belli bir maksada hizmet etme kaygısında olabilir. Ama tarih araştırmalarına yeni başlayanlar bile bunu bilir, her belge sıkı bir kritiğe tâbi tutulmadan kullanılmaz.

Geniş anlamda tarih, ilim/bilim midir; evet diyor Divitçioğlu, tüm beşeri bilimlerde yorum, dolayısıyla belirsizlik egemen olmakla beraber, tarih neden-sonuç nedenselliğini uygular. Geçmişten kalan izler, tekil gözlemler bize belli kategoride olgular verir. *Annales* ekolü bunu yapmak istiyor. Tekil gözlemler, sözcükler, simgeler, tarihçi tarafından doğru yorumlanmalı, doğru sınıflandırılmalıdır. İlişkiler ağını kurarak bütüncül (holistik) yapıyı kurmalıyız. Unutmayalım ki sorun, sözcük ve simgeleri doğru yorumlamadadır. Divitçioğlu'nun, son kertede "tarihsel antropolojik çalışmaya kılavuzluk edecek paradigma ya da araştırma programı"na (*Nasıl Bir Tarih*, 17) göre, tarihte aranan şey "insancıl evrenseller" ve "ideal tipler"dir, yani sosyolojidir.

Tarih sosyolojisi, yani tarihte sosyal tipler tespit ederek değişik tarihî toplumları bu tipler çerçevesinde yorumlamak (Max Weber), tarih yazmaktan çok, sosyoloji yapmaktır. Günümüzde moda olan bu tür tarihçiliği, hem sosyologlar hem tarihçiler yap-

maya çalışıyor (son kez Wallerstein), bir taraftan sosyolog, tarih metodolojisinin talep ettiği birtakım disiplinlere egemen olmadığından yorumları, tipleştirmeleri su götürür nitelikte kalıyor. Birçok tarihçi de, sosyolojinin sunduğu soyut kavramları uygulama çabası içinde bu kuralları gözardı ediyor.

Divitçioğlu'nun "antropolojik tarihçilik"i, bütün eleştirilere rağmen, gene de, Osmanlı tarih yorumlamasına yeni bir bakış getirmiştir. Özellikle, antropolojiden esinlenerek yorumlama metoduna ait öğütleri, Osmanlı araştırıcıları için yararlıdır. Divitçioğlu, Türk tarihini antropolojik metodla açıklamaya çalışırken, hem antropolojik metod üzerinde, hem de Türk tarihi üzerinde yapılmış araştırmaları gözden geçirmiştir. Bu arada Ziya Gökalp'in "Eski Türkler'de İçtimaî Teşkilât"ı *(Milli Tetebbûlar Mecmuası,* I), Divitçioğlu'nun yapmak istediği yolda atılmış ilk adım olarak anılmalıdır. Bu literatür zenginliği içinde bazı temel yazılar gözden kaçmış görünüyor. Türklerde kutsal kağanlık konusuna "şimdiye dek hiçbir Türkolog" değinmemiş sözünü nasıl anlamalıyız? *Kut* ile kağanın semavi egemenliği üzerinde Gökalp'in yukarıda anılan yazısından başka, A. Bombacı'nın "Kutlu Bolsun" araştırmasında ve Uygurlar üzerindeki tüm araştırmalarda bu konuya değinilmiştir.

Divitçioğlu'nun *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu* adlı eseri farklı bir yorum tarzı olarak incelenmeye değer. Önsözünde Divitçioğlu, bu tarihi, çağdaş kaynaklardan değil, ancak iki yüzyılın efsane ve iddialarıyla yüklü sonraki derlemelerden okuyabildiğimizi vurgular. Fakat bu ikincil derlemelerin, Osman, Orhan dönemine kadar giden rivayetler içerdiği de bir gerçektir. Öte yandan Divitçioğlu'nun da kabullendiği gibi, antropoloji ile geliştirilmiş bir metodoloji ile "gerçeğe daha çok yaklaşma" imkanı da vardır. Biz, Âşık Paşazade rivayetlerinde, Orhan'ın imamı İshak Fakih'ten, yani Osman'la çağdaş birinden, hem de onun dili ve üslubu ile bize intikal ettiğini tespit edebiliyor ve o rivayetlerdeki bilgileri, özellikle yer adları üzerinde alan araştırmalarıyla veya

çağdaş Yunan kaynaklarıyla kontrol edebiliyoruz (bkz. İnalcık, "Osman Beğ", *Belleten*, 2006).

Ahiler mi, yoksa *gaziler* mi beyliği kurmuşlardır tartışması yersiz. Çünkü her ikisi de doğru; savaşçı gaziler fetih yapıyor, fethedilen toprak ve halkın İslam devlet geleneğine göre örgütlenme işini Ahiler ve fakılar yapıyordu. Burada fakıları ekledim, çünkü gazilerin örgütlemede kılavuzları, daha ziyade İslam *ilm-i hallerini* bilen fakılardı. Sultan-Öyüğü ve Hüdavendigar sancakları Hakanî Tahrîr defterlerinde, Ahiler kadar fakılar zikr olunur. Osman'a Karacahisar'da temel İslam kurallarını öğreten Tursun Fakîh idi.

Yeni Tepkisel Akımlar

1997'de Mersin'de toplanan ve "milliyetçi" tarihçiliğin enine boyuna eleştirildiği I. Ulusal Tarih Kongresi'ne sunulan bildiriler* Türkiye'de yeni tarihçilik görüş ve akımlarını yansıtan ilginç bir platform oluşturmuştur. Orada genç tarihçiler, şu gözlemi yapmaktadır: Tarihçilik, "mikro-milliyetçilik ve etnik temelli bölgesel savaşların" etkisi altındadır ve bizzat tarihçiliğin bunda payı olduğuna inanılmaktadır.

Milliyetçiliği, "milli benlik", "kolektif kimlik" olarak ele alan sosyolojik yaklaşım, onun "öteki"ne (azınlıklara), Türkiye örneğinde devletin tutum ve varsayımları şeklinde ortaya çıktığını vurgular (B. Çukurova ve M. Yüksel).

Tarih ve milliyetçilik üzerine I. Ulusal Tarih Kongresi, gerçekte, Türkiye'de 1970'lerin sağ-sol kavgalarıyla başlayan toplumsal tepkileri yansıtması itibariyle dikkate değer. Yeni dönemde halk, 27 Mayıs 1960 darbesiyle bir kez daha belli bir disiplin altına sokulduğuna inanmış, buna karşı yeni dönemde Demokrat Parti'yi

---

* "Tarih ve Milliyetçilik", *I. Ulusal Tarih Kongresi Bildirileri*, Mersin, M.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, 1999.

sürdüren yeni sağcı partiler ortaya çıkmış, bizzat CHP'nin sultacı kadrosuna karşı sosyal reform isteyen Ecevitçi hareket güçlenmiş, iktisadi darlık içinde bunalan ülkede geçim ve gelecek umudunu kaybetmiş bir gençliğin devrimci radikal direnci baş göstermiş, bu radikal akıma karşı Türk-İslam sentezi formülüyle bir milliyetçi-İslamcı hareket gittikçe militan bir nitelik kazanmıştır. Bir yaklaşıma göre, 1960-1980 döneminde Türk tarihçiliği, bu siyasi atmosferin kuvvetli etkisi altındadır.

Türkiye'de şimdi şuna inanılıyor ki, ulus-devletin kuruluşu ile beraber, millet-devlet özdeşleşmesi gelmiştir. Dünyada olduğu gibi günümüz Türkiye'sinde de, bunun sonu gelmiş, özellikle ekonomik küreselleşme akımı yeni gelişimi hızlandırmıştır. Şimdi cemaatler, azınlıklar, çoğulcu sivil toplum kurumları öne çıkmaktadır. Postmodernizm, II. Dünya Savaşı sonunda, merkeziyetçi, tek hukuka dayanan, ekonomide bütünleşmeyi hedefleyen milli devletin sonunu mu ifade ediyor sorusunu gündeme getirmiştir. Tarihçilik de devletin tekelindedir. Şimdi eğer mümkünse, "popüleri merkeze alan bir tarih yazıcılığı" gerekir (A.Y. Sarıbay). "Milliyetçi, muhafazakâr tarihçileri" eleştiren Tanıl Bora'ya göre, Türk tarihçiliğine "devlet mitosu" egemendir. Bu çeşit tarihçilikte, Türklük kavramı temel mitostur. "Türk Tarih Tezi" bunun açık bir ifadesidir. Bu tarih mitolojisinde; Türklerin devlet kuruculuğu, kurulan devletler arasında devamlılık, kahraman devlet kurucuları, merkeziyetçi evrensel devlet kavramları egemendir. Bora'ya göre, esasen Türk-İslam sentezi anlayışı da, bu mitoslara dayanır.

Mersin Kongresi'ne bildiri sunanlar, aslında, XX. yüzyıl sonunda Türkiye'nin yeni siyasi, sosyal, ekonomik yapısı ve şartları üzerinde gözlemlerini dile getirmekte (milliyetçilik, İslamcılık, küreselleşme, postmodernizm, devlet mitosu, Kürt kimliği), Osmanlı toplum yapısı ve Osmanlı devlet anlayışı (cemaatler, etnik gruplar karşısında devlet, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde aşırı milliyetçilik) konuları üzerinde eleştirel gözlemler yapmaktadırlar.

Son yirmi yıl içinde etnik bilinçlenmenin ilerlediği yıllarda, etnik tarihler çıkmaya ve ayrılıkçı azınlıklar elinde ulusalcı-merkeziyetçi geleneği eleştirmeye; hatta karalamaya varan yayınlar ve beyanlar yapılmaya başlandı.

Bu akım, aşırı milliyetçi ve devletçi tarihçiliğe bir tepki gibi algılansa da, aynı abartma ve saptırmalar onda da belirgindir. Tarih yazılıcılığı, belli bir dönemin aynası, manifestosu diyenler belki haklıdır.

Son zamanlarda eski Osmanlı kaynaklarının, sözde "*sadeleştirme*" yöntemiyle yayımlanması tehlikeli bir çığır açmıştır. Evvela, kaynaklardaki dil, tabir ve terimler bugünkü Türkçe ile karşılanamaz. "Sadeleştirilmiş" eser, kaynağın bozulmuş şeklidir, kesinlikle bir tarih araştırması için kullanılamaz. Şayet sadeleştirme, halk diliyle, halk okuyabilsin diye yapılıyorsa, bu da gereksizdir; zira kaynaklardaki üslup ve yaklaşım, günümüz için tamamıyla çağdışıdır, ortalama aydın bunu okumaz. Başka bir yaklaşım, İslami inançlarınızı tarih yazmada esas tutmaktır. Böylece, Osmanlı padişahları, dindar azizler mertebelerine yükseltilir, padişahların devlet idaresinde mutlak iradesini yansıtan *örfî kanunname* sistemi tamamıyla reddolunur. Acaba, "Bilinmeyen Osmanlı"yı bu yolla daha iyi mi bileceğiz?

Fransız Annales Ekolü ve Türk Tarihçiliği

Türkiye'de Fransız tarihçiliğinin etkisi Fernand Braudel ile süregelmiş, yeni bir yön kazanmıştır. Braudel, *La Méditerranée* eserini neşrettiği zaman, Paris'te bulunuyordum. 1950'de *Milletlerarası Tarih İlimleri Kongresi*'ne katılmak için Londra'dan Paris'e gelmiştim. Kongredeki konuşmalar sırasında, bambaşka bir üslup ve anlayışta yazılmış olan Braudel'in kitabı geniş yankılar yapıyor ve tartışılıyordu. Kitabı aldım ve orada Osmanlı İmparatorluğu'nun o zamana kadar Avrupa tarihçiliğinde hiç görmediğimiz bir şekilde ele alındığını heyecanla fark ettim. Braudel, Doğu Akdeniz'e hakim olan Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal, demografik ve ekonomik *structural* niteliklerin Batı'dakilerle paralellik gösterdiğini, bu iki dünyanın karşılıklı yakın temas ve karşılıklı-etki içinde bulunduğunu ve birbirinden ayrı incelenemeyeceğini gösteriyordu. Braudel, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'da olmakla beraber, Avrupa dışında, Avrupa'ya düşman, adeta normal bir gelişim ile tasvir edilmesi geleneğini bırakıyor, gerçek bir tarihçi görüşü ile iki ayrı kültüre tâbi bu iki dünyanın, gerçekte birbirini tamamladığını ortaya koyuyordu. Bu, gerçeğe yakın bir yorumdu. Braudel, beşeri coğrafya bilgisini Vidal de Lablache'in talebesi olarak, *geo-determinism* (coğrafya belirlemesi) anlayışı ve Bergson'u hatırlatan *longue-durée* (uzun sürede temel yapı-değişimi) kavramıyla tarihçilikte bir devrim yapıyordu. Aslında, onun Lucien Febvre ve Marc Bloch ekolünü devam ettirdiğini biliyoruz. Bu yazarlara *total history* toplum ve devlet kavramını getirmişlerdi ve toplumun sosyal-ekonomik kurumla-

rı, zihniyet, yaşam şartları ile yani toplum ve devletin tümü ile bir bütün halinde tasvir edilmesini istiyorlardı. Braudel, *total history* yaklaşımını Akdeniz halklarına ve bu arada Osmanlı toplumuna uygulamaya çalışmıştır. Fakat kendi ifadesi ile Osmanlı İmparatorluğu "a zone of formidable uncertainty" (müthiş bir belirsizlik bölgesi)dir. O, sorduğu sorulara cevap veren pek az araştırma bulabiliyordu. Bu durum onu, yazılanlarda çoğu kez yanlış hükümlere götürmüştür.

Bununla beraber üstad tarihçi, o parlak üslubu ile Osmanlı tarihinin temel yapısı üzerinde açık ve anlamlı sorular sormaktaydı. Bu soruların her biri biz Osmanlı tarihçileri için, bir araştırma yolu açmaktaydı. Eser, Türk tarihçiliği üzerinde devrimsel bir etki yaptı. Barkan, Braudel'in eserini Türk okuyuculara tanıttı, onun ortaya attığı bazı önemli soruları, sonraları inceleme konusu yaptı.

Öbür taraftan ben de 1951'de *Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti* üzerinde bir araştırmayı (M. Akdağ) tenkit ederken Braudel'in görüşlerini izledim, nüfus *(demography)* ve para meselelerinin özellikle Akdeniz'i istila eden Amerikan gümüşünün Osmanlı ülkesinde etkilerini, fiyat devrimini ele aldım. Barkan'ın davetiyle Braudel Türkiye'yi ziyaret ettiği zaman onunla tanıştım. Braudel etkisi, bugün dünya tarihçiliğinde en etkili akımlardan biri olduğu gibi, Osmanlı tarihçiliği için de aynı şey söylenebilir. Barkan, Braudel'in eserinin ikinci baskısında kendisine nüfus ve fiyat hareketleri üzerinde yaptığı araştırmaların sonuçlarını verdi.

Kaynaklarımızı bilimsel kritik bir metodolojiyle kullanmadığımız zaman, milliyetçi Balkan ve Arap tarihçiliğinde gördüğümüz gibi, milli veya Marksist ideolojilerin yanlış yorum ve çarpıtmalarına düşüyoruz. Yahut Batı tarihçiliğinde olduğu gibi, *Euro-centrism* veya kolonyalizm, Osmanlı tarihinin çarpıtılmış bir tasvirini veriyor. Türk tarihçiliği de başlangıçta, milli devletin kuruluşu ve topyekûn Batılılaşma hareketi üzerine Osmanlı tarihini belli bir dünya görüşüne göre yorumlama yoluna girdi. Orta-Doğu ve Balkanlar'da siyasi gelişmeler göz önüne alınınca, bunu tabii gör-

mek mümkündür. Osmanlı imparatorluk idaresini amansız bir boyunduruk *(oppression)* olarak tasvir etmek, milli devletin ve kültürün oluşturulması ve milli kimlik *(identity)* için gerekliydi. II. Dünya Harbi'nden sonra Osmanlı boyunduruğu teorisi, Balkanlı milletlerin Türk fatihler tarafından sömürüsü şeklini almıştır. Hiçbir Balkanlı tarihçi, o zaman Balkanlar'da yerleşmiş yüz binlerce Türk göçebe ve çiftçinin *reaya* sıfatıyla aynı koşullar altında yaşadığını dikkate almıyordu.

Öbür taraftan, Balkanlı ve Arap tarihçiler, kendi milletlerinin Batı Avrupa milletleri karşısındaki geriliğini kolayca Osmanlı boyunduruğu ile açıklamaktaydılar. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, özellikle Osmanlı arşiv belgeleri ve tahrir defterleri üzerinde çalışmaların başlaması üzerine, bu görüşleri düzelten yeni bir akım ortaya çıkmıştır. Osmanlı döneminin, bir *tarihi dönem* olarak açıklanması ve o zamanki tarihî koşulların incelenmesi, Osmanlı tarihi araştırmalarında gerçekten yeni bir dönem açmıştır. Bu duruma Macar oryantalistleri öncülük etmiştir. L. Fekete ve onun öğrencileri, Osmanlı tarihi araştırmaları üzerinde değerli araştırmalar yapmışlardır. Macar tarihçilerinin arkasında Yugoslav, Bulgar, Romen, Arnavut ve Yunan tarihçileri, Osmanlı dönemi tarihlerini, Osmanlı arşiv belgeleri ışığı altında değerlendirme yolundadırlar. Bu çalışmalar, daha ziyade Osmanlı kurumları, demografi, sosyal ve ekonomik koşullar, şehircilik (urbanizm) gibi konular üzerinde durmaktadır. Bu istikametteki çalışmalara, Arap tarihçiler de (Bakhit, Râfik, Abdurrahim) katılmıştır.

Osmanlı tarihi üzerindeki ilmi çalışmaları etkileyen başka bir akım da sosyologların yorumlamalarından gelmektedir. Marksist ve Weberyan sosyolojilerinin formüle ettikleri modelleri, Osmanlı tarihine uygulama çabaları, bu tarih araştırmalarına, muhakkak ki yeni ilginç yönler ve konular getirmiştir; fakat öbür taraftan yapılan genellemeler bazen bizi yanlış yönlere götürmektedir. Osmanlı tarihine ait sosyal ve ekonomik konular üzerinde şimdiye kadar esaslı araştırma yapılmadığı için, bu genelleme-

lerin çoğu tarihî bir temelden yoksun, temelsiz teoriler olarak kalmaktadır. Öbür taraftan, sosyolojik kavramlar ve genellemeler, bize tarihî problemleri belli formüllerle çözdüğümüz hissini vermektedir. Marx ve Weber ile beraber, son zamanlarda tarihsel sosyolojinin ustaları A. Wittfogel ve Einsenstadt'ın genç nesil Osmanlı tarihçileri üzerindeki etkileri unutulmamalıdır.

Orijinal kaynakları incelemek için gerekli araç ve bilgilere hakkı ile sahip olmadan, Osmanlı tarihinin büyük problemlerini birtakım sosyolojik genellemelerle çözümlenmiş saymak, bu son dönemde bir moda haline gelmiştir. Bizim disiplinimiz, zamansız ve mekansız genellemeler yapmak değil, zaman ve mekan içinde olayları ve gelişmeleri incelemektir. Son zamanlarda *hermeneutics*'in tarihçiler arasında yeniden önem kazanmasını hayırlı bir gelişme olarak selamlamak gerekir.

Bugün Osmanlı tarihçiliğindeki yerimi, ilk araştırmalarıma göre tayin etmek isteyenler yanılmaktadır. Benim fikir ve araştırmalarımda dönemler vardır. Tarihçi kişiliğimin gelişmesine Marksist yorumun oldukça kuvvetli tesiri olduğunu ilave etmeliyim. Bu etki daha 1935'lerde Kadro Hareketi sonucunda ortaya çıkan sol akımla başlar. Bu arada Prof. Yusuf Akçura'nın, Hukuk Fakültesi'nde verdiği tarih dersleri notlarından Marksist yorumu izlemiştim. Osmanlı tarihinin Marksist yorumu, 1970'lerde Türkiye'de devrimci Marksizm ve öğrenci hareketlerinin yoğunlaştığı yıllarda kuvvetlendi. Dışarıda iş bulamayan öğrencilerimiz, Türkiye sosyal ve ekonomik geriliği sorununu Osmanlı tarihinde aramaya yöneldiler. Genç yazarların uğraştığı konular, sosyal yapı konusu üzerinde toplanıyordu. Türkiye'nin geri kalmışlığının kökleri ve nedenleri soruluyor ve sonunda *Asian Mode of Production* (Asya Tipi Üretim) teorisi hararetle benimseniyordu. Gençler sorularına tarih literatüründe cevap aradıkları zaman başlıca Barkan'ın, Mustafa Akdağ ve benim tarih araştırmalarımıza dönüyorlardı. Marksistlerin sorduğu sorular, Braudel'in sorduğu sorulara yakındı. Sosyal yapı meselelerini incelerken, tarihî ma-

teryalizmin etkilerinden kurtulmaya imkan yoktu. Bu akımın öncülerinden biri Sencer Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı* teorisi üzerine bir dizi eser verdi. Onun, Osmanlı sosyal tarihi ile uğraşanlar üzerinde sürekli tesiri olmuştur. Son nesil sosyolog ve tarihçilerinden Huri İslamoğlu-İnan ve sosyolog Çağlar Keyder, bu akımı son zamanlarda en iyi temsil edenlerdendir. Onlar, Braudel'in *total history* görüşüne paralel olarak, Marx'ın sosyal temel yapı (*social formation*) kavramını esas alıyorlar.

İslamoğlu-İnan, bir sosyal tarihçi olarak ATÜT teorisinin katı kadrosunu ılımlı bir yaklaşımla Osmanlı sosyal yapısının özelliklerini belirtmeye çalıştı. 1980'lerde ATÜT teorisinin ortaya çıkardığı sorular üzerinde araştırmalarımı derinleştirmeye çalıştım, arazinin büyükler elinde toplanması, köylü emeğinin istismarı, tarım ekonomisi, fiyat hareketleri, köy-şehir ilişkileri gibi konular üzerinde, arşiv belgelerine göre araştırmalar yapmaya giriştim. Marksist ATÜT teorisinin Osmanlı sosyal yapısı meselelerine cevap vermediği meydandaydı. Osmanlı belgelerini inceleyerek ortaya çıkardığım *çift-hane* sistemi Osmanlı tarihi realitesini göstermekteydi. Osmanlı sosyal yapısını klasik dönemde (1450-1600) belirleyen geniş köylü kitlelerinin üretim hayatını tayin eden *çift-hane* sistemidir. Marx'ın Hindistan şartlarını inceleyerek ortaya attığı ATÜT teorisi sosyal yapıyı adeta anormal bir tarihî olgu ile görmektedir. Yani, Asya'da köylü toplumları, askeri fatihler tarafından boyunduruk altına alınmış ve bunlar köylünün artı-üretimini *(surplus-product)* sürekli gasp eden bir sömürü rejimi kurmuşlardır. Bu açıklama tarzı, bizzat Marx'ın sosyal formasyon teorisine aykırıdır. Başka deyimle, ona göre sosyal yapı ve gelişim, Asya toplumlarında ekonomik bir mekanizmayla gerçekleşmiyordu. Halbuki bizim çift-hane sistemi, ekonomik mekanizmayı açıklamaktadır ve tarihî belgelere dayandığı için tarihî bir yorumdur.

Tanınmış sosyolog Profesör Immanuel Wallerstein 1977'de *Fernand Braudel Research Center*'ı açmak üzere, Binghamton'da

uluslararası bir konferans düzenledi. Bu konferansa bir Braudelci olarak davet edildim, Braudel ekolünün Osmanlı araştırmaları üzerine bir bildiri okuyarak, Braudel'in koyduğu sorular üzerinde Türkiye'de ve dışarıda yapılan incelemeleri özetlemeye çalıştım (bu katkım, *Review* I. sayıda yayımlandı). Wallerstein, Batı kapitalist dünya ekonomisi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sistem içindeki yeriyle ilgiliydi. Onun *peripheralization* (bağımlılaşma) teorisine göre; Osmanlı ekonomisi, Avrupa dünya kapitalist ekonomisine ne zaman ve ne derece entegre olmuştur. Wallerstein'ın görüşleri Türk tarihçileri yakından ilgilendirdi, kendisini Ankara'da 1977'de toplanan I. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisadi Tarihi Kongresi'ne davet ettik. Orada, Çağlar Keyder, Huri İslamoğlu gibi genç sosyolog ve tarihçiler kendisiyle tanıştılar ve Wallerstein'ın yanına öğrencilerini gönderdiler. *State University of New York at Binghampton*'da Wallerstein yanında yetişen öğrencilerle bir *Osmanlı Araştırma Grubu* teşkil ettiler. Bu grup, konferanslar düzenleyip yayınlar yaparak Osmanlı tarihini *peripheralization* teorisi açısından incelemeye koyuldular. Bu akım, Türk-Osmanlı tarihçiliği üzerinde başka çevrelerde de izleyici buldu. Bunlardan biri Dr. Bruce McGowan olup, Osmanlı sosyal ve ekonomi tarihine ait kitabı önemli bir katkıdır. Keza, Huri İslamoğlu ve Çağlar Keyder, ATÜT teorisiyle *peripheralization* çerçevesinde birtakım ilginç yayınlar yapmış bulunmaktadır. Wallerstein'a göre, Osmanlı İmparatorluğu, Çin gibi, kendi kendine yeten ve Avrupa'nın ekonomik istilasına karşı koyan "bağımsız bir imparatorluk ekonomisine" *(imperial economy)* sahip olmuştur.

Wallerstein'a göre bu ekonomiler, Avrupa kapitalist dünya ekonomisi dışında bağımsız bir kategori temsil etmektedir. Bununla beraber, Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa ile sıkı ticari ilişkileri dolayısıyla oldukça farklı bir karakter göstermektedir. Osmanlılar, Orta-Doğu'da Avrupa sanayiine hammadde (pamuk, deri, yün, boya) vermekte ve Avrupa endüstri mamullerine önemli bir pazar teşkil etmektedir. Zamanla bu bağlılık kuvvet-

lenerek Osmanlı ekonomik-sosyal yapısında değişikliklere yol açmış, sonuçta *peripheralization* burada da gerçekleşmiştir. Bu tarihî süreç üzerinde, yukarıda sözünü ettiğim gençler bazı *tarihi* araştırmalara girişmişlerdir. Gerçek *peripherilization*'ı XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar getiriyoruz (bu bakımdan bkz. *Türkiye Tekstil Tarihi)*. Bu konu da, daha önce Türkiye'de tartışılmış bir konudur. Kadro grubu, bu süreci Türkiye'nin yarı-sömürge haline gelmesi biçiminde ele alıyordu. Wallerstein grubu ile bu akım, Türk tarihçiliğinde daha esaslı bir metodolojiyle ele alınmış bulunuyor.

Fernand Braudel ve Ömer Lûtfi Barkan

Büyük Fransız tarihçisi Fernand Braudel,* XVI. yüzyılda Akdeniz'in bütünüyle bir tek tarih yaşadığını, nüfus hareketleri, ekonomisi, ticaret ve para sistemi ve savaşlarıyla bir bütün oluşturduğunu, bu içdeniz etrafında Osmanlı alemi, İtalya, İspanya, Kuzey Afrika'nın ortak bir tarih yaşadığını parlak bir tablo çizerek göstermiş; İtalyan, İspanyol, Fransız arşivlerinin sağladığı zengin belge koleksiyonlarının ışığı sayesinde Batı Akdeniz'i her cephesiyle gözler önüne sermiş, Osmanlı Doğu Akdeniz'ine gelince, bu dünyaya ancak Adriyatik kıyılarında Dubrovnik (Ragusa) arşivlerinde yapılan araştırmalar (özellikle Tadić'in araştırmaları) sayesinde bir pencere açabildiğini işaret etmiştir. Fransız tarihçi bununla beraber "Doğu Akdeniz tarihinin karanlıkta kaldığını" itiraf eder. Braudel'in kapsamlı "total" "holistik" tarih görüşüyle, bir başka usta, Ömer Lûtfi Barkan, Osmanlı arşivlerinde bu dünyayı aydınlatmıştır. Barkan, Osmanlı toprak ve tarım sistemi, nüfusu, ekonomisi, para ve fiyat hareketleri üzerinde derinliğine araştırmalarıyla Braudel'in dikkatini çekmiştir. Braudel'in eseri çıkar çıkmaz, Barkan onun bütüncü tarih yaklaşımını Türk okur-

---

* Yapıt kitabı, *La Méditerranée et la monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1999.

larına tanıttı,* sosyal düzen, para ve fiyat hareketleri konularını arşiv belgeleri ışığında gün yüzüne çıkaran araştırmalarını peş peşe ortaya çıkarmaya başladı.

Bu satırları yazan, 1950'de Paris'te toplanan *Tarih Bilimleri Kongresi*'nde Braudel'in eseriyle tanışmış, *Belleten*'de bir makalesinde onun buluşlarından genişçe yararlanmış** ve zamanla Braudel-Barkan okulunun takipçisi olmuştur.

Barkan, böyle kapsamlı bir yaklaşımın, özellikle Osmanlı tarihi incelenirken izlenmesi gerektiği üzerinde durur. "Osmanlı tarihini dış alemden tecrit edilmiş kapalı bir muhitte, yalnız kendi zatî inkişaflarının mantığı içinde, müstakil bir varlık gibi" incelemenin mümkün olmadığı gerçeğini vurgular (yukarıda aktardığımız özellik ve kullanılan dil, Barkan'ın genç kuşaklar tarafından neden gerektiği biçimde okunmadığını açıklar). Barkan, Braudel'in yaklaşım biçimini gösteren misaller verirken, kendi tarih görüşünün aynı çizgiyi izlediğini belirtir; devlet başkanlarının ve çarpıcı siyasi olayların tarihi yerine "halk yığınlarının her günkü hayatları" ve olayların "devamlı neticeleri" üzerinde durmak gerektiğini işaret eder.

Braudel eserinde, coğrafi çevre ile insanın mücadelesini ve bunun ekonomik sosyal biçimlenmelerini uzun uzadıya ele almıştır (hocası Akdeniz beşeri coğrafyacısı Vidal de Lablache'in bundaki payını önsözde belirtir). Tabii bu koşullar, belli bir devrede ve belli bir toplumda insanın doğa üzerinde egemenlik derecesi, teknoloji düzeyi ile "karşılıklı etkileşim" şeklinde anlaşılmalıdır. Bunun için Braudel *géohistoire* terimini önerir. Barkan, haklı olarak, burada coğrafi koşullara verilen önceliğin kaçınılmaz bir determinizme götüreceği kaygısını anımsatır, fakat Braudel'in "coğrafi bir kaderciliğe" düşmediğini işaret eder.

---

* *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası.*

** "Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerinde Bir Tedkik Münasebetiyle", *Belleten, XVI* (1951), s. 629-690.

Barkan önemle belirtir ki, ileri sürdüğü tanımlamaları, Braudel gibi, arşivlerden çıkardığı belgelerle açıklamaya çalışmaktadır. Bu metod, Barkan'ın bütün araştırmalarının temelini oluşturmuştur. Braudel, Osmanlı arşivlerine girmek imkanına sahip olmadığından, yalnız Dubrovnik (Ragusa) arşivinden ve bu arşive dayanan yayınlardan yararlanmıştır. Braudel, Akdeniz'in Osmanlı egemenliği altındaki doğu kesiminin, tarih için henüz keşfedilmemiş bir dünya olduğunu belirtir ve Türk tarihçilerini Osmanlı arşivlerinde araştırma yapmaya teşvik eder.

Barkan, hem araştırma konuları hem de Osmanlı arşivlerinde araştırma bahsinde Braudel'in tavsiyesinden çok önce bu işe el atmış bulunuyordu. 1951'den sonra Barkan ve Braudel birbirlerini keşfetmişler, aralarında yakın bir dostluk ve işbirliği kurulmuş ve Braudel, eserinin ikinci baskısında Barkan'ın incelemelerine genişçe yer vermiştir.

Malumdur ki Barkan çalışmalarını, belli konularda temel belgelerin yayımlanması işine çok erkenden hasretmiştir. Büyük tarih bilgini F. Braudel'in ve Barkan'ın "belgesiz tarih yazılmaz" uyarısını, genç kuşak içinde tersini düşünenlerin duyması yerinde olur. Barkan, Braudel'in eserinde üç genel bölümü, özellikle ilginç bulmuştur: A. Akdeniz demografisi; B. Amerika madenlerinden gümüş ithalatının Akdeniz ülkelerinde sebep olduğu fiyat devrimi, bunun ekonomik ve sosyal sonuçları; C. Hindistan'a Avrupa'nın Atlantik Okyanusu'ndan varışı, bunun Orta-Doğu'da etkileri. Bu konular, daha sonra Barkan'ın araştırmalarına ve belge yayınlarına yön veren araştırma konuları olmuştur. Ancak şu noktayı hatırlatmak gerekir ki Barkan, Braudel'den önce Osmanlı İmparatorluğu tarihinde sosyal ve ekonomik konuları, özellikle tarımsal ekonomi ve demografik meseleleri başlıca araştırma konusu yapmıştı.

Braudel ve Barkan'ın üzerinde Marksist yaklaşım ne dereceye kadar etkili olmuştur. *Le Monde*'da (14 Mart 1963) Braudel ile yapılan bir söyleşide, Marksizmin tarihçi için hâlâ yararı olup olma-

dığı sorulmuş; Braudel, cevabında "yazdıklarım üzerinde bunun işgal ettiği önemli yeri hayretle görüyorum," demiş ve eklemiştir; "Zaten günümüzde, siyasi veya felsefi ne olursa olsun hiçbir tarihçi onun etkisinden kaçamaz. 1945'ten beri Marx'ın kullandığı terminoloji, siyasetle birlikte çeşitli sosyal bilimlerin dilinde az çok kullanılagelmiştir. II. Dünya Savaşı'ndan sonra her şey zihnimizde sorgulanmaya başlamış ve Marx'ın bize öğrettikleri, en ciddi kafalara kendini kabul ettirmiştir". "Biz tarihçiler de," diyor Braudel, "farkına varmadan Marx'tan gelen kelime ve tabirleri kullanmaya alıştık. Bunlar arasında sınıflararası kavga, üretim tarzları, emek, artı-değer, alt ve üst sosyal yapı, kullanım değeri, mübadele değeri, diyalektik, işçi diktatoryası gibi ifadeler herkesin dilindedir". Braudel devamında ekliyor:

> "Şayet Marksizmden kendimizi kurtarmak istersek –ki bildiğime göre hiçbir ciddi tarihçi bunu denememiştir– bu gerçek bir büyücü kovalaması halini alır. Hakikatte, devrimizin dilini kullanmadan tarih yazılamaz. Tarih için, her zaman için geçerli bilimsel bir lügat icat etmek mümkün değil. Marx'ın kitaplarıyla çok önceleri, 1932'den beri ilgilendim. Ama daha çok yorumları izledim. Mesela Joseph Schumpeter, Marx'ta ayrı ayrı bir ekonomist, bir sosyolog, bir tarihçi görür. Halbuki Marx, taslak halinde bu 'dilimleri' devamlı bir bütünlük içinde birbirine katar. Marx'ta politika bu bilgi alanlarıyla karışmıştır. Marx'ın *Capital*'i, tarihçi için daima yararlanabileceği bir akademik tez niteliğindedir. Bu eserde bana uygun gelen çok şey buldum. Ama kabullendiğim kelimeler ve tezler, bende özel bir anlam kazandı. Mesela bana göre, üst yapıdakiler de güç bir hayat sürmektedir. Ben gerçek tarihle *(l'histoire réelle)* gözümde belli bir şekil alan, canlanan şeye ilgi duyarım. Ancak bundan sonra onu açıklama deneyiminde bulunurum. Şu da aşikârdır ki, bir tarih araştırmasına önceden bazı sorular sormadan yaklaşılmaz. Bunlar bir çeşit problematikler yumağıdır, onları sonunda gerçekle denemeye koyar, kabul veya

reddeder yahut değiştiririm. İlkin problematik, sonra gerçek tarih ve açıklama. Halbuki bir Marksist tarihçi için problematik daima önündedir, değişmez."*

Nüfus Sorunu

Braudel genel tahminlere dayanarak bir rakam verdiği halde Barkan Osmanlı arşiv belgeleri üzerinde yorucu araştırmalar sonucu 1520-1535 döneminde Osmanlı ülkesi için 12 veya 12,5 milyon bir nüfus tahmin eder.** XVI. yüzyıl sonunda Braudel ilhak edilen bölgeler nüfusuyla beraber 20-22 milyon, Barkan ise 30-35 milyon önerir. Barkan, yaklaşık % 40-60 bir doğal nüfus artışını göz önünde tutmuştur. XVI. yüzyıl sonlarında zengin ve yoğun bir nüfus yapısı gösteren Fransa'nın nüfusu oldukça kesin bir rakamla 16 milyon, İspanya'nınki 8 milyon hesaplanmıştır.

Akdeniz nüfusunda değişiklikler konusunda Braudel ile Barkan farklıdırlar. Braudel XVI. yüzyıl sonunda nüfusun iki misli bir artış gösterdiğini vurgular; Barkan ise Osmanlı nüfusunda % 40-60 bir artış tespit etmiştir. Şehirlerde bu artış, nüfus yığılması nedeniyle % 72'ye kadar çıkar.

Braudel'in nüfus artışının ekonomik-sosyal sonuçları hakkında analizini Barkan son derece ilginç bulur. Nüfus baskısı, buğday ticaretinin büyük önem kazanması, işsiz ve serseri takımının

---

* II. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı tarihinin Marksist teoriye göre yorumu için bkz. Halil İnalcık, "On the Social Structure of the Ottoman Empire", *From Empire to Republic*, İstanbul: ISIS, 1993.

** Bu bir tahmindir, zira Osmanlı tahrirlerinde *nefer* (bireyler) değil, temelde *hane* (aile) sayılmıştır, vergiye tâbi olmayan önemli bir nüfus kesimi sayım dışında bırakılmıştır. Öte yandan tahrir defteri kayıtlarıyla başka belge verileri (mesela avâriz defterleri) kontrol edilmemiştir. Esasen böyle bir araştırmayı bir kişiden beklemek insaflıca olmaz. Barkan'ın nüfus tahminlerinde aile için katsayı 5 olarak kabul edilmiştir. Tarihi demografi uzmanı L. Erder katsayıyı 4 civarında tespit etmiştir. Bu katsayı, bölgeden bölgeye ve dönemden döneme değişir. Herhalde Osmanlı belgeleri ile ancak tahminde bulunabiliriz. Barkan'ın nüfusla ilgili makaleleri için bkz. M.H. Şakiroğlu, "Ömer Lûtfi Barkan"; Fahri Çöker, *Türk Tarih Kurumu Kuruluş, Amaç ve Çalışmaları*, Ankara 1983.

yaygınlaşması gibi sosyal sonuçlar Türkiye tarihinin de meseleleri arasındadır.

Barkan, Osmanlı İmparatorluğu üzerinde eskimiş kısıtlı literatüre bağlı kalmak zorunda kalan Braudel'in bazı yanlış genellemelerini de düzeltmek gereği hissetmiştir. Bu yanlış görüşlerden biri, Marx'ın ATÜT teorisine bağımlı olarak Braudel'in, Osmanlıları sırf yerli üreticileri istismar eden bir işgal ordusu biçiminde görmesidir. Oysa Barkan, çok önce 1942'de *Vakıflar Dergisi*'nde (II, 1942) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler" adlı makalesinde, Osmanlıların boş toprakları "şenlendirme" için bilinçli bir iskân politikası güttüklerini belgelerle ortaya koymuştu. Bunu yaparken idarenin başlıca kaygısı, yol güvenliği ve vergi kaynaklarını genişletmekti. Ayrıca ricâle yapılan temliklerden beklenen bir husus, boş toprakların işlenir hale gelmesini sağlamaktı.

Göçebelerin, tarım bölgelerine gelip yerleşmeleri de Barkan'a göre nüfus baskısı sonucudur. Üstadın bu nüfus baskısı teorisi, sonraları birtakım araştırıcıyı (M. Cook, H. İslamoğlu) bu soru üzerinde araştırma yapmaya sevk etmiştir. XVII. yüzyılda Güneydoğu Anadolu'dan Batı Anadolu'ya aşiret göçlerinin gerçek sebebi ise, Orta-Arabistan çöllerinden Kuzey Suriye'ye göçen Arap aşiretlerinin yaptığı baskı ile ilgili görülmektedir.

Arap ve Türk fatihlerin yerli köylü kitlelerini toprak üzerinde alıkoymaları, Braudel'e göre fatihlerin nüfusça az olmaları sonucudur. Barkan, iskân ve sürgünler üzerindeki makalelerinde, sorusunu geniş bir açıdan ele almıştır. Braudel, tabii bu yayınlardan habersizdi. Barkan, sürgünler makalesinde ve ona ek olarak yayımladığı haritada gösterdi ki, daha XV. yüzyıl sonlarında Doğu Balkanlar'da nüfusun çoğunluğunu Türkler oluşturmaktadır. Bu yoğun göç ve iskân, 1352-1500 döneminde gerçekleşmiş olmalı. Bu yerleşmeler için Fatih ve II. Bayezid dönemi tahrir defterle-

ri geniş malzeme sağlar.* Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun varlığını o zamanki İtalyanca yayınlar, Machiavelli, *Principo* adlı eserinde bu iskân siyasetine bağlar. Barkan bu gerçeği kesin rakamlarla tespit etmiş bulunuyor.** Göç, devlet tarafından *sürgün* veya gönüllü göçmen ("kendi gelen") biçiminde gerçekleşmiştir. Osmanlılar fethettikleri bölgelerde anayollar üzerinde Yörükleri yerleştirir, keza şehirlere Türkleri sürgün yöntemiyle iskân ederlerdi. Barkan, tüm bu konularda, yayınlarıyla Türk demografi tarihinin gerçek kılavuzudur. Braudel, kitabının ikinci baskısında Barkan'ın buluşlarını ilave etmiştir.***

Barkan'ın "Fiyat Devrimi" Teorisine Yaklaşımı

Braudel'in Barkan'ın araştırmalarına yön veren başka bir araştırma alanı da XVI. yüzyıl "Fiyat Devrimi" üzerindeki gözlemleridir. Bu önemli konu üzerinde biraz ayrıntılı duracağız. Braudel'e göre, Osmanlı idaresinde Doğu Akdeniz Bölgesi, Avrupa'da ortaya çıkan fiyat devriminden derinden etkilenmiştir: Bu olgu, Akdeniz'in ekonomik sosyal birliği ve bütünlüğünü gösteren başka güçlü bir kanıt olarak ileri sürülmüştür. Biz, 1951'de yayımladığımız bir makalede**** bu gözlemi Osmanlı kaynakları ve nümizmatiğinin ışığı altında inceleme denemesinde bulunduk. Braudel'in tarih araştırmalarına getirdiği yeni doğrultuları tartış-

---

* Ahmet Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri, 966-1200*, İstanbul 1930; C. Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretleri İskân Teşebbüsü (1961-1969)*, İstanbul 1963; Y. Halaçoğlu, *XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara 1988.

** Barkan'ın çalışmalarına ek olarak T. Gökbilgin, *Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-i Fâtihân*, İstanbul 1957.

*** *La Méditerranée et le monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, İngilizce çevirisi: S. Reynold, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, New York: Harper and Row, 1972.

**** "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerinde Bir Tetkik Münasebetiyle", *Belleten*, XV (1951), s. 629-690.

mak için ABD'de Binghmapton'da toplanan konferansa sunduğumuz raporda* Osmanlı İmparatorluğu'nda fiyat devrimi üzerinde Barkan'ı tamamlama amacıyla ayrıntılı bir analiz sunduk.

XIV. yüzyıldan beri yoğun şehirleşme, İtalya'nın Levant'tan (Ege, Trakya, Batı Anadolu, Mısır) sürekli buğday ithalini zorunlu kılmakta, bunun sonucu İtalya'dan Osmanlı Levant bölgelerine gümüş akımı büyük ölçülerde sürüp gitmekteydi. Bu ekonomik bağlantı, Avrupa ile Levant arasında para ve fiyat konusunda sıkı bir bağımlılık sonucunu doğurmaktaydı.** Bu bağlılığı Braudel, şu zarif ifadeyle belirtir: "Akdeniz Türkiye'si Hıristiyan Akdeniz'le aynı ritimle solumakta ve yaşamaktadır."*** Avrupa'daki hızlı fiyat artışı, 1580'lerde Osmanlı İmparatorluğu'nda kendini gösterdi. 1570'ler, İtalya'ya Amerikan İspanyol gümüş ithalatının hızlandığı zamana rastlar. Gümüşün Batı'da ucuz, Doğu'da pahalı olması sonucu, Batılı tüccar sandık sandık gümüş para getirip altınla değiştirmeye başladı. Osmanlı pazarı, İspanyol riyalleri ve Hollanda *rixdal*'leriyle doldu.**** Kıymetli maden ihtiyacı dolayısıyla, Osmanlı Devleti kıymetli maden ithalatından gümrük almıyordu.

Barkan bir dizi yazısında, Braudel'in tezleri üzerinde konuyu geniş biçimde ele aldı; 1954'ten bu yana Osmanlı fiyat hareketleri tarihine ait bir dizi arşiv belgesi yayımlandı. Bu belge koleksiyonları arasında *Bütçeler, Saray Muhasebe Defterleri* önemli bir yer tutuyordu.

---

* "Impact of the Annales School on Ottoman Studies and New Findings", *Review*, 1/3-4 (1978), s. 69-96. Bighampton'da State University of New York'ta I. Wallerstein, o tarihte *Annales* okulunu izleyen tarihçileri bir araya toplamış ve *Fernand Braudel Center of Historical Studies*'i kurmuştu. Bu toplantıda sunulan bildiriler sonra *Review*'de yayımlandı.

** Bkz. H. İnalcık, "Impact of the Annales School", s. 80-90.

*** "The Turkish Mediterranean lived and breathed with the same rthyms as the Christian", *The Mediterranean*, I, s. 4.

**** 1614 yılında bir Fransız raporu yılda 7 milyon écu'nün Marsilya'dan Levant'a gittiğini gözlemlemiştir (P. Masson, *Histoire du Commerce Français*, I, XXXII-XXXIII).

Barkan her zamanki sağlam metodolojisini izleyerek, bu belge koleksiyonlarını yayımlayıp analiz ettikten sonra, Osmanlı İmparatorluğu'nda fiyat hareketleri üzerinde görüşlerini şu toplayıcı makalede özetledi: "XVI. Asrın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiyat Hareketleri"*. Bu önemli araştırma Sırpça ve İngilizceye çevrildi ve geniş yankı uyandırdı. Bu makaleden sonra yayımladığı *Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı*** yine özellikle para ve fiyat araştırmaları için malzeme sağlama faaliyetiyle ilgiliydi. Braudel, fiyatlarda devrimi, yani XVI. yüzyıldaki büyük enflasyonu, Earl J. Hamilton'un Amerika'dan külliyetli gümüş ithali tezine *(quantity theory)* bağlıyordu.

Barkan bir yandan Osmanlı Devleti'nin kıtalararası muazzam bir enflasyon cereyanından kendini kurtaramadığına işaret etmekle beraber, "Fiyat Devrimi"ni gümüş miktarına bağlama teorisini ihtiyatla karşılamaktadır.

C. M. Cipolla, M. M. Postan gibi Avrupa iktisat tarihi uzmanları; büyük fiyat artışlarında, gümüş hacmindeki artıştan ziyade hızlı nüfus artışı gibi faktörlerin önemli rolü üzerinde durmuşlardır. Barkan, 1520-1580 döneminde Anadolu'da % 55, 9; Rumeli'de % 71 nüfus artışı hesaplamıştır. Bu, gıda maddelerine talebin artışı ve fiyat yükselişi sonucunu verir. Barkan, başka şu faktörleri de sıralar: Tüketim hacminde artış, para dolaşımının hızı, kötü, mağşuş paranın piyasayı istilası.*** Özetle Barkan, Osmanlı belgelerinde gıda maddeleri üzerinde yaptığı incelemeler sonucu**** pi-

---

* *Belleten*, no. 136, Ekim 1970) (Makalenin İngilizcesi "*The Price Revolution of the Sixteenth Century*" çeviren Justin McCarthy, *International Journal of the Middle Eastern Studies*, I (1975), s. 3-28

** Cilt I: Ankara, TTK, 1972; Cilt II: 1979

*** C. Cipolla, *Prices and Civilisation in the Mediteranean World*, Princeton, 1956; *Historie économique du Monde Méditerranéan 1450-1650: Mélenges en l'honeur de Fernand Braudel*, Toulouse 1973.

**** "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", *TTK Belgeler*, 13 (1981), s. 1-380; "Les mouvments des prix en Turquie"

yasadaki gümüş miktarını esas alan *bullionist* açıklamasına karşı "devletin yaptığı büyük harcamalar ve ticari hareketlerin hacim ve süratinde meydana gelen değişiklikler ve hızlı bir nüfus artışı gibi sebeplerle fiyatların durmadan yükselme temayülünde olması" tezini desteklemektedir.

HERMENÖTİK, ORYANTALİZM, TÜRKOLOJİ

Hermenötik

Hermenötik *(hermeneutik, yorumbilim)* terimi Yunan mitolojisinde "Tanrı'nın buyruklarını insanların anlayabileceği bir dile çeviren haberci", *Hermes* kelimesinden üretilmiş bir terimdir. Geç Yunancada *hermeneuia,* "bilgece açıklama" anlamında kullanılmıştır. Hermenötik (Hermeneutik) bilim terimi olarak,* bir başka kültüre ait bir metni/düşünceyi, yaşanılan dünyaya anlaşılır biçimde aktarma/çevirme sanatıdır. Modern dilde *hermenötik, metod* (yöntem) kavramının gelişimiyle ilgilidir. *Hermenötik* üzerinde ilk eser 1654'te yazılmış (Dannhauser'in *Hermeneutica Sacra*), o tarihten sonra kavram dallanıp budaklanmış, sırasıyla dört çeşit: 1. Teolojik, 2. Filolojik, 3. Legal, 4. Felsefi düşünceyi kapsamıştır. Bizi burada ilgilendiren hümanizmle ortaya çıkan ilk ikisi; kutsal yazıların hermenötik metodla açıklanması çalışmalarıdır. Tarih bilimine gelince, geçmiş bir olguyu bildiren kaynağı belli bir metodoloji çerçevesinde yorumlayarak gerçeğe olabildiğince yakın tespit diye tanımlanabilir.

---

* St. Augustinus (354-430)'dan XIX. yüzyılda W. Dilthey'e kadar Hermenötik'in doğuşu ve gelişimi üzerinde güvenilir bir özet için bkz. Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri,* I-II, İzmir: 1994, 2. baskı, İstanbul, İnkılâp Kitabevi 1996, s. 8-52; ayrıca M. Riedel, J. Habermas, H.G. Gadamer'den çevirilerini içermektedir. Hermenötik üzerinde kapsamlı klâsik eser Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* 2. gözden geçirilmiş baskısı: J. Weinsheimer ve D.G. Marshall İngilizce çevirisi; New York: Continuum 1996; H-G. Gadamer'in *Historisches Wörterbuch der Philiosophie* için yazdığı toplu özet (Hermeneutik), Doğan Özlem Türkçe çevirisi, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar,* Ankara, Ark Kitabevi 1995, s. 11-49.

Hümanistik hermenötik, metni tespit, doğru okuyup anlama ve yorumlama, Yunanca ve Latince filoloji çalışmalarını zorunlu kılmıştır. XVIII. yüzyıla kadar hermenötik teoloji ve filoloji dairesinde kalmış; didaktik, antik dillerin grameri ve retorik, temel bilimler sayılmıştır.

Hermenötik ilk kez Schleirmacher ile 3. aşamaya ulaşmış; *normatif* anlam arka planda bırakılarak metafizik bir düşünme yöntemi, tüm tarihî ve *spirituel* (tinsel) bilimler sisteminin temeli sayılmış, böylece *historicism (tarihselcilik)* yolu açılmıştır. Giambattista Vico, *Scienza Nouva*'sında (1744) insanlık tarihini araştırma metodunun doğa ilimlerinden tamamen farklı olması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre tarih, doğal kanunlara bağımlı değildir; *insanın yarattığı bir realite* olarak ayrı bir metodun, beşeri bilimlerin konusudur. Bu temel fikir derinleştirildi ve beşeri bilimlerde psikolojik yorumlama metodu öne çıkarıldı. W. Dilthey'e göre, beşeri ilimlerde tek geçerli metod, "bilinmiş olanı (yeniden) bilme", eskiyi "yeniden yaşama" *(einfühlung)* metodudur: "Öznenin, yabancı psişik hallerini kendinde hissetmesidir." Anlama, *yaşama-nesneleşme* yoluyla gerçekleşir. Toplumun, tarihin, birtakım kapsamlı *tipler (tipoloji), ideal tipler* (Max Weber) çerçevesinde geliştiği fikri, Gadamer'e göre, yine de historisizm'den kurtulamamıştır. Fakat bir müzik parçasını yöneten şef veya bir çevirmen, *"yenidenyaşam"* gerçekleştirmekle, yeni bir yapı ortaya koyar. *Nesnellik,* söz konusu olamaz (Gadamer). Hermenötik, Heidegger ile ontoloji alanında yeni bir doğrultuya yönelmiştir. Gadamer'e göre, felsefi hermenötik'in bilim *(science)* olma iddiası mümkün değildir.* Gadamer buradan, çağlararası değişen dilin yorumuna, yani filolojiye gelir:

> "İnsan'ın dünya ile ilişkisi, temelinde, mutlak biçimde söz niteliğindedir ve (ancak) bu yolla anlam kazanır. Böylece, hermenötik, ... sadece beşeri bilimler dediğimiz bilimlerin me-

---

* W. Dilthey ve historisizm üzerine bkz. Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci,* İstanbul 1999; W. Dilthey, *Hermenötik ve Tin Bilimleri,* İstanbul 1999.

todolojisinde bir temel değil, aynı zamanda felsefenin evreni içine alan bir yüzüdür. Araştırmamıza şu temel fikir kılavuzluk etmiştir: Dil, *ben*'in ve dünyanın karşı karşıya geldiği veya daha çok bu ikisinin aslında birbirine aidiyetini ortaya koydukları bir araçtır *(medium)*" ve edebî (filolojik) yorumlama ile doğanın incelenmesi arasında bir bağlantı vardır. "Doğa'nın kitabı" (onu anlayışımız) ile "kitabın kitabı", bir metni anlayışımız arasında fark yoktur.* Hukuki *(legal)* dil normatiftir, belli kurallar içinde tanımlama yapar ama sanat eserinde yeniden icra, yorum söz konusudur."

Kuşkusuz; insanlığın toplumsal hayatının ve kültürün, doğa dışında tamamen insanın icadı olduğu düşüncesi, teoloji ve historisizmin yanılgısından ibarettir. "Sanat ve tarih deneyiminden bakıldığında, insanın dünyayla genel ilişkileriyle ilgilenen evrensel bir hermenötik'e varmış oluruz. Bu evrensel hermenötik'i, dil kavramı esasında formüle ediyoruz. Böylece beşeri bilimlerde nesnellik kavramına bulaşmış yanlış bir metodolojiden kendimizi korumuş oluruz."

Hümanist Hermenötik, Edebî Hümanizm

Şair Petrarca (1304-1374), Eski Roma'yı ve dilini daha iyi öğrenmek, eskinin şaheserlerini bulmak için büyük bir faaliyet gösterdi. Eski eserlerden bir kütüphane vücuda getirdi ve bunun gibi eserleri büyük bir çabayla aramaya koyuldu. Faaliyetleriyle hümanizmin kurucusu oldu.

Petrarca'dan sonra Boccacio (1313-1375), Petrarca'nın eserini devam ettirdi. Eski mitolojiyi ve edebiyatı tetkik yolunda yoğun faaliyet gösterdi. *De Genealogia Deorum,* onun bu ilim eserlerinden en önemlisidir. O, bu eserini yazarken yanında bulundurdu-

---

* "Man's relation to the world is absolutely and fundamentally verbal in nature, and hence intelligible. Thus, hermeneutics is ... a universal aspect of philosophy and not just the methodological basis of the socalled human sciences": Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 474-476.

ğu bir Yunanlının bilgisinden istifade etmiştir. Eskiçağ'ın hayat ve sanatına karşı derin bağlılık, kısa zamanda birçok yandaş topladı. Yüksek aydın sınıfı, Petrarca ve Boccacio'nun izinden yürümeye başladı. Eskiçağ yazarlarının ince Latincesi, Ortaçağ'ın kaba Latincesi yerine geçmeye başladı. Bu Latinceyle yazılan eserler her tarafta rağbet ve itibar gördü. Bir taraftan ruh itibariyle romantik, şekil itibariyle klasik yeni bir Latin edebiyatı gelişirken, bir taraftan da hümanizm derinleşiyordu. Petrarca'nın etkisiyle ilk önce edebî bir hümanizm meydana gelmişti. Hümanistler Latinceden sonra Roma kültürünün asıl kaynağına, Yunan kültürüne inme gereği duydular ve Yunan eğitiminin, Eski Yunan eserlerinin araştırılmasına başladılar.

Ortaçağ'da Yunan ilmini ve felsefesini Avrupalılar, Araplar aracılığıyla öğrenmişlerdi. Petrarca, Yunanca öğrenmek istediği halde muvaffak olamadı. Boccacio, L. Pilate adında bir Yunanlıdan Yunanca öğrenmişti. Asıl Yunanca eğitimi ve Yunan fikriyatı, İtalya'ya 1396'da Manuel Chrysoloras ile girdi (ölümü 1415). Birçok hümanist ondan tahsil gördü. Bu Yunanlı ile beraber hepsi bilgin olan ve Hümanist İtalyanlar tarafından dersleri zevkle ve hararetle takip edilen başka Yunan âlimleri de geldiler. Bunlar Jean Chrysoloras, Trabzonlu Georges ve daha sonraları gelen Jean Argyropoulos, Gemistos Plethon ve Bessarion'dur. Bu Yunan âlimlerin İtalya'ya yerleşmesi, Türklere karşı Haçlı seferi ve iki kilise arasında birleşme görüşmeleri sırasında Bizans ile Roma arasındaki sıkı ilişkiler sayesinde oldu. Gerçekten Türk fetihleri, bazı aydın Yunanlıları İtalya'ya göç etmeye sevk etmişti. Fakat bunlar, daha çok Katolik Roma Kilisesi'yle birleşme taraftarı olan ve Türklere açıkça düşmanlık besleyenlerdi. Birçok Yunanlı âlim, mesela Trabzonlu Amuritzes, Fatih Sultan Mehmed'in, daha önce de babası II. Murad'ın sarayında iyi kabul gördüler. İtalya'da etkisi derin olan seçkin âlim ve filozof Gemistos Plethon, Edirne'de II. Murad'ın sarayında ağırlanmıştı. Plethon ve Bessarion, İtalya'da Yunancanın ve skolastiği temsil eden Aristo-İbn Rüşd felsefesine

karşı Platon felsefesinin yayılmasında önemli rol oynadılar. Birçok hümanist onların okulunda yetişti.

Bessarion, Papa tarafından kardinallik mertebesine çıkarıldı ve kendisi Rönesans mesenlerinden (patronlarından) biri oldu. Bu dönemdeki Yunanlılarla birlikte, bilhassa İstanbul'un fethinden sonra birçok Yunan eseri İtalya'ya getirildi; kadim ilim ve felsefenin yayılmasına yardım etti. Hümanizm hareketinde Bizanslı Yunan âlimlerinin rol oynadıklarına kuşku yoktur.*

Eleştirel Hümanizm

Başlangıçta daha çok edebî alanda ve filolojide derinleşen hümanizm, yavaş yavaş bütün bilgi alanlarını etkisi altında aldı. Meydana çıkan klasik çağ eserlerinin rehberliğiyle Ortaçağ'ın tüm skolastik düşüncesi ve inançları tenkit süzgecinden geçirildi. Bu bakımdan en önemli rol Floransalı Lorenzo Valla'ya aittir. Onunla birlikte eleştirel hümanizm kuruldu. Bu eleştiri akımı doğrudan doğruya dinde reformu hazırlayacaktı. Valla, ilkin gerçek bir filolog sıfatıyla, Cicero ve Quintilien'den istifade ederek klasik Latincenin en önemli eserini yazdı. Böylece Latincenin lengüistiğini kurmuş oldu. 1431'den itibaren devrindeki bütün dini, felsefi sistemlerin tenkidine girişti. Dinin yalnız bir inanç işi olduğunu göstererek, skolastiği tamamıyla çürüttü. Bilhassa bir filolog ve tarihçi sıfatıyla, sözde Papa'ya Batı Hıristiyan alemi üzerinde manevi üstünlük tanımış olan Konstantin Bağışı'nın *(Donation de Constantin)* uydurma olduğunu ispat etti. Böylece Ortaçağ kilise otoritesinin dayandığı temellerden birini yıkmış oluyordu.

Hümanizmin ikinci büyük sistemcisi Niccola Cusano (1401-1464), Hümanist düşünce ile Okham felsefesini ve Hıristiyan mistisizmini derin ve geniş bir sistem içinde toplamaya çalıştı.

---

* D. Geanokopls, *Interaction of the 'Sibling' Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance* (330-1600), New Haven 1976; *Constantinople and the West,* Madison 1989.

XV. yüzyılın en büyük zekalarından Cusano, hümanizmin başlıca mimarlarından biri oldu, felsefi etkisi kalıcı oldu.

Sonuçta hümanizm, XV. yüzyılın ortalarına doğru olgunluğa erişti ve düşünce hayatının ön planında yer aldı. Yalnızca edebiyat alanında kalmayarak, her türlü fikri faaliyeti etkisi altına aldı ve özellikle pasif bir taklit aşamasını aşarak kendine güvenen serbest bir tenkit aşamasına girdi.*

Toscana'da, özellikle Floransa'da, XIV. yüzyıl filolog şairleri tarafından yaratılan Rönesans hareketi bütün İtalya'da süratle yayıldı. Bu sanat ve fikir hareketinin yayılması için elverişli koşullar mevcuttu.

Yalnız tiranlar değil, şehirlerde yerleşmiş zâdegân ve zengin burjuvalar, zarif, lüks ve zevkusefa dolu bir hayat için paralarını ve zamanlarını harcamakla, toplum içinde bir mevki sahibi olmak emelini besliyorlardı. Hümanist eğitim, kibar konuşma dili ve tavırlar, bu zarif toplumda yer edinmek için önkoşuldu. Böylece, güzellik duygusunun ve rasyonel düşünüşün egemen olduğu yüksek bir sosyal çevre oluşuyordu. Bu çevrede hümanist âlimler ve sanatkârlar coşkuyla karşılanıyordu. Bu ortam, en başta Rönesans'ın kaynağı Floransa'da filizlenmeye başladı. Orada yetişen dâhileri kendisine çeken rakip Roma da, önemli bir sanat ve ilim merkezi haline geldi. İkinci derecede Napoli, Milano, Venedik, Urbino, Rimini, Ferrara gibi merkezler geliyordu. "İkinci Atina" sayılan Floransa'nın, Rönesans'ın merkezi olmasında en büyük hizmeti Medici ailesi gördü.

Mediciler, en büyük sanatkârları ve âlimleri saraylarında topluyorlar, onlara birçok eser yaptırıyorlar, onlarla samimi bir şekilde konuşuyorlardı. Saraylarında şaheserlerinden kütüphaneler, eskiçağ eserlerinden müzeler meydana getiriyorlardı. Mediciler'in patronajı sayesinde Rönesans'ın en büyük dehaları, şaheserlerini

* Türkiye'de Hasan Âlî Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı döneminde, liselere Latince dersleri konuldu; hümanizmanın yayılması için, Samim ve Suat Sinanoğlu kardeşler büyük çaba gösterdiler. Demokrat Parti iktidarında bunlara son verildi.

orada meydana getirdiler. Michelangelo, Mediciler'in sarayının bahçesinde kurduğu mektepte yetişmiştir.

Mediciler'in fikir ve medeniyet tarihinde en büyük hizmetlerinden biri, Floransa'da Platon felsefesinin merkezi olarak *Academia Platonica*'yı kurmalarıdır. Burada G. Plethon'un faaliyeti, Platon felsefesinin esas kaynaklarına göre yerleşmesini sağladı. İtalyan fikir hayatında Platon-Aristo tartışmaları ön plana çıktı. Böylece kadim Yunan felsefesinin derin ve esaslı araştırılması ve derinleştirilmesi mümkün oldu. Floransa Akademisi skolastiğin temeli sayılan Aristo'ya karşı cephe almakla düşünce özgürlüğünü temsil ediyordu. Bu mektepten, hümanizmin iki büyük sentezcisi, Marcillio ve Pico de la Mirandola yetişti. Bunlar Platon felsefesini yaydılar. Bu idealist felsefenin yalnızca İtalya'da değil, bütün Avrupa düşünce hayatında derin etkileri oldu. Pico de la Mirandola, Yunancanın yanında İbraniceyi, Kur'an'ı aslından okuyabilmek için de Arapçayı öğrenmiştir. XV. yüzyılın ikinci yarısında bu iki dehayla hümanizm Platonik bir karakter kazanmıştır.

Üçüncü merkez olarak bilhassa V. Alphons'un zamanında (1442-58) Napoli yükseldi. Bu aydın hükümdar, sarayında klasik şaheserlerden kütüphaneler kuruyor, 1442'de bir akademi açıyor, Lorenzo Valla'yı himaye ediyor, Yunan yazarlarını tercüme ettiriyordu. "Venedik" XV. yüzyılda genellikle Rönesans hareketi dışında kaldı. Ancak XVI. yüzyılda harekete katıldı.

Hümanizm Avrupa sahnesine geçerek özellikle dinî eleştiri alanında etkisini gösterdi. İlkin, kadim Latin ve Yunan metinlerinin meydana çıkarılması için uygulanan eleştiri metodları, şimdi Hıristiyan dininin ve kilisenin esaslarını oluşturan yazılara uygulanmaya başlandı. İncil ve Hıristiyan dinini bildiren metinlerin orijinalleri bulundu. Filolojik metodla bu metinlerin gerçek anlamları gösterildi ve neticede kutsal yazılardan çoğunun ilahi emirler olmayıp, sonradan meydana getirilmiş uydurmalar olduğu anlaşıldı. Bu sonuç, dinî inancı sarstı. Öbür yandan, Padua'da okutulan İslam filozofu İbn Rüşd'ün Aristocu rasyonalist felsefe-

si, dinî akidelere karşı inançsızlığı kuvvetle yayıyordu. Bununla beraber Hümanizm uyanışı, dar bir aydınlar çevresinde kalıyor, halkın inancı üzerinde etki yapmıyordu. Eski metinleri orijinal şeklinde meydana çıkarmaya çalışanlar, aslında bunu, tamamen dinî bir gayretle yapıyorlar, Papalar bu hareketi himaye etmekte tehlike görmüyorlardı. Bununla beraber "Hıristiyan hümanizmi", ilk Hıristiyanlığın saf şeklini meydana çıkarmakta, yüzyılların yığdığı hurafelere ve kilise müesseselerine karşı savaş hazırlamaktaydı. Hıristiyan hümanizminin başında olanlar, bu sayede, kiliseyi barışçı metodlarla ıslah edebileceklerini düşünüyorlardı. Bunların başında Erasmus geliyordu (1466-1536). XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde uluslararası hümanizm hareketinin başı ve rehberi durumuna yükselen Rotherdamlı büyük hümanist, dinî ıslahat gereğine inanıyordu. Latince yazdığı ve Avrupa'nın bütün hümanist çevrelerinde hararetle okunan eserlerinde, Lorenzo Valla'nın açtığı çığırda, halk hurafeleriyle bozulmuş Hıristiyan dininin özünü meydana çıkarmaya çalışıyor ve kilise müesseselerini eleştiriden geçiriyordu. 1511'de çıkardığı *Deliliğe Methiye* adlı eserinde, kilise adetlerini ve yolsuzluklarını şiddetle tenkit eden Erasmus, Hıristiyan dininin özkaynaklarına inmek için, Yunan ve İbrani dillerinin filolojik silahını kullanıyordu. 1516'da Yunanca ve Latince metniyle hâşiyeler ve bir mukaddime ile bastırdığı İncil, tüm Avrupa'da büyük ilgi uyandırdı (sonradan 1522'de Martin Luther, İncil'i Almancaya bu baskıdan tercüme edecekti). Erasmus'un meydana getirdiği hümanizm, Hıristiyanlığın başka bir şeklini öğretmekteydi. Erasmus, adeta XVI. yüzyılın Voltaire'iydi. Yalnız aydınlar ve halk değil, kilise de onun etkisi altına girdi. İngiltere'de, Almanya'da, Fransa'da en aydın kilise adamları, Erasmus'un fikirlerini benimsiyorlardı. *Erasmusçuluk,* Luther'in devrimci çıkışından (1517) kısa bir süre önce Almanya'da mesele çıkarmakta gecikmedi. Hümanist Reuchlin ile Dominiken papazları arasında başlayan münakaşa, bütün Almanya'da önemli bir mesele haline geldi (1510); Dominikenler, dinî metinlerin serbest tetkik ve tenkit faaliyetine karşı savaş açmışlardı. Bütün Almanya ve Hollanda hümanistleri Re-

uchlin tarafında yer aldılar. İki taraf birbirine karşı şiddetli yazılar yazdılar. Bu hava, Luther'in ortaya çıkışına yardım etti. Bu Hıristiyan hümanizm hareketini Fransa'da büyük bir din bilgini, Lefevre d'Étaples, İngiltere'de deColet temsil etmekte ve Erasmus'un fikirlerini yaymaktaydı Bu hümanistlerin kitapları, tedrisatı ve vaazları sonucu, esas kaynağına irca olunarak saflaşmış bir Hıristiyan düşüncesi meydana çıkıyordu.

"Hıristiyan Özgürlüğü", kilisenin takdis ayinlerini birer sembolden ibaret görüyor, resimlere ve azizlerden kalan şeylere ibadeti anlamsız buluyordu. Erasmus tarafından yazılan *Hıristiyan Şövalyesinin Elkitabı* adlı eser her tarafta büyük bir rağbet gördü. 1504-1518 yılları arasında üç defa basıldı. Bu fikirlerin Luther tarafından benimsendiğini göreceğiz. Hermenötik'ten kaynaklanan bu dinî eleştiri ve uyanış, bize İslamın ilk döneminde görülen metinlere ve geleneklere eleştirel yaklaşımı anımsatır.

Özetle; İtalya'da XIV. yüzyılda *hümanizm*, düşünce ve vicdan özgürlüğünü getirmiş olup edebî eleştiri ve lengüistik, bu *hermenötik* hareketin menşei ve temelidir.

İslamda ve Türkiye'de Hermenötik

XV. yüzyıldan başlayarak metinlerde Tanrı'nın sözünü en doğru biçimde anlama çabası, Batı'da hümanistik *hermenötik*'e başlangıç olmuştur (Lorenzo Valla, Erasmus). Ondan yüzyıllarca önce İslam bilginleri tarafından Kur'an tefsirine giriş için, *usûl* (prensipler, metod) adı altında hermenötik ortaya çıkmış bulunuyordu. Kur'an metninin tespiti bu yolda atılan ilk adımdı. Kutsal kitaptan sonra ikinci otorite sayılan Peygamber'in sünneti, *ahâdîs*'in tespiti çabası *usûl* çalışmalarına yol açmış, bundan *İslam hermenötik*'i doğmuştur.* İlkin hadislerin toplanması, uydur-

---

* İslamda bilimlerin sistematik tasarımı üzerinde en tanınmış eser Abî Abdullâh Mehmed El-Harezmî'nin, *Mefâtihu'l-Ulûm*'udur. Osmanlılarda Taşköprülüzâde Usâmeddin Ahmed, *Mevzûʿâtu'l-Ulûm*, I-II, Çeviren M. Kemâleddîn, yay. Ahmed Cevdet, İstanbul H. 1313/1897; Türkçeye çeviren yazarın oğlu Kemâleddin, eserin *Mefâtih*'in dört katı telif bir eser olduğunu açıklar.

ma hadislere karşı *sahîh* (doğru) hadislerin bir araya getirilmesi birtakım araştırma ve metodoloji problemleri ortaya çıkarmıştır. En önemli sorun, *hadis* rivayet edenleri *(râviler)* bulmak, onlara ne derecede güvenmenin mümkün olduğunu bilmekti. Hadis uleması, seyahat ederek, özellikle hac zamanı Mekke'ye giderek râvileri tespit etmeye çalışıyor, onlara ne ölçüde güvenilebileceği konusunda birtakım esaslar tespit ediyordu. Böylece râvilerin silsilesi, *isnâd*'ı bildiren *musnad* literatürü ortaya çıktı; nihayet *sahîh* olduğuna inanılan hadisleri bir arada, bir sistem altında *corpus*'larda toplama faaliyeti başladı. En güvenilir altı corpus, *sunan*'da (en tanınmışı Al-Buhârî'nin kitabı) uygulanan metodların biri, iki râvi silsilesinden gelen bir hadisin aynı olması, doğruluğuna kanıt sayılmıştır). Hadislerin doğrusunu bulmak için başvurulan eleştirel metodlar, gerçek bir İslam filolojisine, bir metin tenkidi *(textkritik)* metodolojisine, *hermenötik*'e vücut vermiştir. Râvilerin eleştirisinde; yalancılık, dikkatsizlik, hafıza aldatması, yandaşlık, belli bir maksada hizmet etme noktaları göz önünde tutuluyordu. Dil eleştirisiyse, gerçek bir filolojiye vücut vermiştir. Bir sözcük veya deyimin ayrı manalar taşıyabileceği, sözcüğün Arap Yarımadası'nda *Ârâb,* kabileler arasında orijinal anlamının tespiti *(Lügat* ilmine vücut vermiştir) göz önünde tutuluyordu. Hadisteki sözcükler, *sahîh, zaîf* ve *sakîm* olarak üç kategoriye ayrılmıştı. Özetle, İslam ilminin kendine özgü hermenötik metodlarla meydana getirdiği hukuk sistemi, J. Schacht'ın deyimiyle "İslamın medeni dünyaya devrettiği en önemli mirastır".* İslam ulemasının yarattığı bu ince metod ve yorum bilgisi** Avrupa hermenötik metodları karşısında yine de yetersiz görül-

---

* *The Legacy of Islam,* ikinci baskı (hazırlayanlar: J. Schacht ve C. E. Bosworth, Oxford: Clarendon Press, 1974), s. 392; kitabı hazırlayanların deyimiyle eser "İslamın her bakımdan insanlığın gelişmeleri tarihinde yerini belirlemek ve İslam dışındaki ülkelerle ilişki ve etkilerini tespit" amacını gütmektedir; keza bkz. J. Schacht, "A Revelation of Islamic Traditions", *JRAS,* 1949.

** "Hadith", *Encyc. of Islam,* 2. Baskı, s. 23-28 (J. Robson), İslam literatüründe hadis ve eleştiri metodları hakkında bkz. Taşköprülüzâde, *Mevzuât,* cilt I.

müştür. Batılı İslamologlar, bu arada değerli Macar İslamologu I. Goldziher,* daha geniş kaynaklar ve Batı hermenötik metodlarını kullanarak hadis eleştiri metodolojisinde İslam ulemasını yetersiz bulmuştur. Batılıların bu eleştirileri sonunda, birçok hadislerin Peygamber'in ağzından gelemeyeceği, özellikle hukuka ait bazı hadislerin Peygamber'den sonra ortaya çıktığı (J. Schacht) gösterilmiştir. Özellikle *isnâd*'ın hadis metodolojisinde temel metod olarak alınması eleştirilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman, medresesinde en yüksek derecede bir *Dâru'l-Hadis* kurmakla bu ilme verilen önemi vurgulamıştır. Türkiye'de 1880-1914 *Aydınlanma Çağı*'nda Aynî Ali, İzmirli İsmail Hakkı, Musa Kâzım ve son kez Elmalılı Hamdi Yazır *(Hak Dîni, Kur'an Dili,* 9 cilt) yenilik getiren bilginlerdir. İslam ilimlerinin son amacı, Kur'an'ın doğru bir yorumunu yapabilmek, *Tefsir*'dir. Doğru anlama varabilme, Arap diline ait ilimler ile öteki ilimlerin *usûl*'ünü hakkıyla kavrama sayesinde mümkündür. Batı hermenötik'inde olduğu gibi, dilbilgisi ve retoriğin önemi üzerinde durulmuştur, büyük hukukçu Abu Hanîfe'nin, Arapça *hâfız-i Lûgat* yetkisi özellikle zikredilir.

En başarılı tefsir, aynı zamanda tarih ve hukuk alanlarında uzman olan Abu'l-Ca'fer Tabarî'nin tefsiri kabul edilir. Müfessirler, Peygamber'in çevresine yakınlık derecesine göre "tabakalara" ayrılmıştır. Müfessir'den 15 ilmin uzmanı olması beklenir. Bu ilimlerin başında Arapça dilbilgileri (Arapça lügat, gramer, tasrîf, iştikak, ma'ânî, beyân ve bedî), *kelâm, usûl-i fıkh,* ilm-i fıkh, *ahâdîs* gelir. *Şarh* ve *tahşiye,* yani yorumlama, dinî metinler dışındaki eserler üzerinde yapılan yorumlar için de kullanılır ve sonradan gelen İslam âlimleri dinî ve lâdinî klasik eserlere yaptıkları *şerh*'lerle ün kazanmışlardır. Bugün Türkiye'de, ilahiyat fakültelerinde İslamoloji *(İslamiyat)* çalışmalarında, geleneksel

---

* *Muhammedanische Studien,* Halle 1890; J. Schacht, "Droit byzantin et droit musulman", *XII Convegno 'Volta'* (Roma 1957), s. 197-218; A. Udovich, "Western Commenda", *Speculum* ve "Concepts Sunna, ictihad and Ijma', in the Early Period", *Islamic Studies,* I, 1962.

usûl ilimleri yanında, Batı hermenötik metodları da uygulanıyor mu bilmiyorum. Fakat oryantalistlere muhtaç olmak istemiyorsak, böyle bir altyapı geliştirmek zorundayız. Aynı ihtiyaç edebiyat fakültelerimiz için de mevcuttur. Osmanlı uleması, "elsine-i selâsede" (Arapça, Farsça, Türkçe) şiir yazabilme yeteneğini, en yüksek düzeyde âlim ve edip için bir kıstas saymışlardır. Bugün bu düzeyde kaç âlim veya edebiyatçımız var? Batı üniversitelerindeki oryantalist merkezlerini örnek alarak, edebiyat, ilahiyat ve tarih bölümlerini yeni baştan örgütlemek zorunludur. Hermönetik, İstanbul Üniversitesi'ne Batılı oryantalist Prof. H. Ritter tarafından getirilmiştir. Ritter'in öğrencisi ve meslektaşı Ahmet Ateş, bizde *textkritik* metodunu ilk kez açıklayan ve uygulayan Türk bilginidir.*

Arapça ve Farsça filolojilerine hakkıyla hakim iki üstad, Kilisli Rif'at ve Prof. Necati Lugal Türkiye'de metin neşri alanında büyük hizmet vermişlerdir. Lugal, Alman üniversitelerinde genç oryantalistlere yardım ettiği gibi, DTCF'de Arapça ve Farsça derslerini okutmuş; Osman Turan, Adnan Erzi, Hasibe Mazıoğlu ve Şevkiye İnalcık'ın metin yayınlarında değerli yardımlarda bulunmuştur.

Batı hermenötik'inde, dinî ve edebî metinleri yorumlamada filoloji ötesinde ikinci aşamada, beşeri ve sosyal ilimler ve felsefe yardımıyla metnin geniş açıdan iç yorumlamasına gidilir. İslamda bu aşamaya *Bâtınîyye* ve *tasavvuf* ile ulaşılmıştır. İmam Gazâlî, her görünen şeyin dış *(zahr)* ve iç *(batn)* görünüşü olduğunu, "bu âlem-i cismânînin bir âlem-i misâlîsi" (bkz. Platon ve Gadamer) olduğunu ileri sürer. Kur'an'daki ayetlerin bir *lafzî,* bir de *bâtınî* anlamı vardır. Ünlü tefsirler arasında Fahrüddîn-i Râzî'nin *Tefsir*'inde, felsefe ve tasavvuf kavramları kullanılmıştır; onda Aş'arî ve mu'tazilî bir aradadır. Râzî, vaaz ederken, bir sûfî gibi vecde gelirmiş. O aynı zamanda bir mutasavvıf sayılırdı. Sünni ulemaya

---

* A. Ateş, "Metin Tenkidi Hakkında", *Türkiyat Mecmuası,* VII-VIII (1942), s. 253-268; keza Z.V. Togan, *Tarih'te Usûl,* İst. 1950; *İbn Fadlan's Reisebericht,* Leipzig 1939.

göre Bâtınîlik, Kur'an'ı "tahrîf ve tagyîr"dir, gerçek tefsir sayılamaz. Buna inanan kâfir sayılır. Bâtınîler, mülhiddir.*

Bununla beraber Râzî'nin tefsiri, Anadolu'da ve sonra Osmanlı uleması arasında en çok izlenen tefsir olmuştur. Kahire Al-Azhar uleması, Osmanlı ulemasını, gerçek ulemadan saymazlardı. Osmanlılar dinî metinlerin tasavvufî yorumlamalarını ilk zamanlardan benimsemişlerdir. Sultanların ulemadan bir hocaları olduğu gibi bir tarikat şeyhinden *mürşidi* olurdu. I. Ahmed, Şeyh Mahmûd Hüdâyî'den devlet işleri üzerine fikir danışırdı.

İslamda, bin yıllık kültür tarihimizde Türk asıllı bilginler çoğunlukla Arapça, bazen Türkçe yazmışlardır. Batı'da oryantalizm, başlıca Arapçanın ve Arapça metinlerin hermenötik metodlarıyla araştırma konusu olmasıyla ortaya çıkmıştır. İslamda milli dillerin özellikle lâdînî konulardaki eserler için kullanılması, ilkin Doğu İran'da (Gaznevîler döneminde Firdevsî), X. yüzyıl ardından Türkçede Karahanlı Devleti'nde *(Kutadgu Bilig,* 1069), Orta Asya'da (Yesevî), XV. yüzyıl Timuroğulları döneminde (Ali Şîr Nevâî, Babur), Altunordu Hanlığı'nda (Ötemiş Hacı), Osmanlılarda (Türkçe ilm-i hâller, Mevlid, Yazıcızâde, Şeyhî) ortaya çıkmıştır. Türkçe eserler, ayrı bir filoloji araştırma alanına yol açmış, oryantalizmin önemli bir kolu olarak Türkoloji'ye vücut vermiştir.

Demek ki, kültür tarihimizi hakkıyla incelemek için bu üç dil, Arapça, Farsça ve Türkçe alanında Avrupa hermenötik oryantalizm geleneğini üniversite ve bilim kurumlarımızda yerleştirmek gerekir.

Genellikle Müslümanlar, Hıristiyan oryantalistlerin, Peygamber'i, İslam akîdelerini filolojik ve sosyolojik metodlarla bir *sosyal tarih konusu* olarak ele alıp hüküm vermelerini kabul etmezler. 1954'te Princeton'da Müslüman ve Hıristiyan bilginlerin toplandığı bir konferansta Pakistan Kültür Bakanı ayağa kalkarak Peygamber ve Kur'an hakkında, Hıristiyan delegelerin eleştirel

* Taşköprülüzâde, c. I, s. 536, 539, 540.

sözlerini şiddetle reddetmiş ve konferansı terk etme tehdidinde bulunmuştur. Dr. Abdullah Cevdet'in önsöz yazdığı Dozy'nin Peygamber üzerine eseri, Türkçeye çevrilip yayımlandığı zaman kıyamet koptu, kitap yasaklandı. *İctihâd Dergisi* etrafında toplanan "Garpçılar", Dozy gibi, Peygamber'i sadece tarihî bir şahsiyet olarak ele alıyorlardı. Kur'an'daki bazı ayetleri eleştiriyorlar, hilkatin yaratılışına ait ayetleri Darwinizm'le karşılaştırıyorlardı. Fransız Jacobin'leri gibi bir "akıl dinin"den söz ediyorlar, din yerine pozitif ilmi koyma iddiasında bulunuyorlardı.*

İslam medeniyetini ve Orta Asya Türk tarihini asıl kaynaklarından derinliğine araştıran Batılı bilginlerin arasında Rus oryantalisti V. Barthold'un görüşlerini burada anımsamak gerekir.**

Barthold; Arap, İranlı ve Türklerin ortak eseri olan İslam medeniyetinin temel yaklaşımında, Hıristiyanlıktan daha geniş görüşlere dayandığını ileri sürer ve der ki: "Müslüman kavimlerin tarih ve hayatı ispat ediyor ki, *kadercilik*, Kur'an'da hiçbir zaman havari Paulus'un Romalılar'a risâlesindeki (9. Bâb) kadar büyük bir kesinlikle ifade edilmemiştir. İslam, Müslümanlara kişisel hareket ve kararlarında *tedbîr* almayı yasaklamamış, İslam tarihçileri de olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi aramaktan geri kalmamışlardır."

Barthold'a göre, İslam toplumlarında bugün görülen geriliği, İslamiyet'le açıklamak tamamen yersizdir. İslam tarihi, dinle değil, tarihî sebeplerle açıklanabilir. Barthold, İslam tarihi araştırmalarında Batı tarihini inceleme metodolojisini uygulamak gerektiğini belirtmektedir. Barthold'a göre, dünya tarihi bir bütündür. Avrupa tarihini anlamak için Doğu tarihini araştırmak gerekir. Barthold'un Doğu araştırmaları tarihinde de Türklerin

---

* Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962; Hilmi Adnan Malik, "Survey of Intellectual Renaisance in Turkey", *The Hartford Magazine*, (1923, June); bu konuda özellikle Ş. Hanioğlu'nun çalışmalarına bakılabilir.

** V. Barthold, "Avrupa ve Rusya'da Şarkı Tetebbu[c] Tarihi", *Milli Tetebbûlar Mecmuası*, II, s. 361-363; V. Barthold, *İslâm Medeniyeti*, F. Köprülü'nün katkılarıyla, Ankara 1966.

özel bir yeri vardır. Türk kültür tarihinin Batı hermenötik metodolojisine göre kurucusu Fuad Köprülü, Barthold ile sıkı ilişkiler kurmuş, *Türkiyat* (Türkoloji) Enstitüsü'nün kuruluşunda, 1926 yılında Barthold'u İstanbul'a davet ile Türk tarihi üzerinde bir dizi konferans verdirmiştir.* Köprülü yazdığı *Türkiye Tarihi*'nde Barthold'un eserlerinden, özellikle Türkistan üzerindeki klâsik eserinden geniş alıntılar yapmıştır.

Türkiye'de son yirmi, otuz yıl içinde Osmanlı araştırmalarındaki büyük gelişmeye denk gelen İslami ilimler alanında çeviri ve inceleme olarak geniş bir yayın faaliyeti görülmüştür. Batı oryantalistlerinin hazırladığı *Encyclopaedia of Islam*'ın ilk baskısı (Leiden) Türk araştırmacıların katılımıyla Milli Eğitim Bakanlığı tarafından genişletilerek Türkçeye çevrilmişti; Leiden'de tamamlanmakta olan ikinci baskısına da Müslüman bilim adamları geniş ölçüde katılmıştır. İstanbul'da *Türk Diyanet Vakfı*, İslam araştırmalarının modern bir merkezi olarak yerli ve yabancı araştırmacıları çekmekte ve oryantalistlerin çıkardığı *Encyclopaedia*'ya karşı Müslümanların kabul edebileceği yeni bir *İslam Ansiklopedisi* çıkarmaktadır.

İslam dini ve medeniyeti üzerinde Barthold ve Köprülü'nün özlediği nitelikte araştırmalar, Müslüman ülkelerinde de yapılmaktadır. Zamanımızda oryantalizm, artık Batı'nın tekelinde değildir. Barthold'un işaret ettiği gibi dünya tarihinin bütünlüğü içinde İslam medeniyetini hesaba katmayan bir tarihçi, Batı medeniyetini anlayamaz, açıklayamaz. Tanınmış oryantalistlerin katkısıyla çıkan *The Legacy of Islam*** bu gerçeği açık biçimde kabul etmiştir.

Barthold, şu tarihî gerçek üzerinde ısrarla durur: "İslam medeniyeti, bu dini kabul etmiş milletlerin kültürlerinin etkisi altında geliştiği gibi, bu medenî faaliyetlerin büyük bir kısmı, aslen

---

* Bu konferanslar, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (İstanbul 1927) başlığı altında yayımlanmıştır.

** 2. baskıyı J. Schacht ve C.E. Bosworth, Oxford 1974.

Arap olmayanlar tarafından vücuda getirilmiştir. Bununla beraber, genel dil olan Arapça genel İslam medeniyetinin dili olmuştur". On beş yıl kadar önce Paris'te Avrupa Parlamentosu için İslam dünyası hakkında bir rapor hazırlamak üzere bir toplantı örgütlendi. İslam ülkeleri temsilcilerinin katıldığı bu toplantıda (Türkiye'den İsmail Cem, Şerif Mardin, Halil İnalcık) biteviye "Arap Medeniyeti"nden söz edilmesi üzerine, Türk ve Berber delegeleri eleştiride bulundular; Barthold'un söylediği gibi, İslam Medeniyeti'nin Müslüman milletlerin ortak eseri olduğu gerçeğini vurguladılar.

Osmanlılarda Historisizm *(İbn Haldûnculuk)*

XVII. yüzyılda Osmanlılar, "devlet-i ebed-müddet"in çökme dönemine girdiğini, tam mânâsıyla anladılar. XVI. yüzyıl sonlarında ve XVII. yüzyılın ilk yarısında, Kanûnî dönemi kanûnlarının canlandırılmasıyla devletin yeniden kalkındırılabileceği inancı vardı (Âlî, Selânikî, *Kitâb-i Mustatab* yazarı, Koçi Bey). Fakat, XVII. yüzyılın ortalarında Kâtib Çelebi (Hacı Halîfe) (ö. 1657), İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sindeki görüşten, devletlerin antropomorfik gelişim teorisinden esinlenerek, Osmanlı Devleti'nin ihtiyarlık dönemine girdiğini, tekrar eski gücünü asla elde edemeyeceği görüşünü savundu.* Bu düşünceyi vak'anüvis Naîmâ, tarih felsefesi üzerine yazdığı uzun girişte tekrarladı. İbn Haldûn'un tarihî gözlemlerden çıkardığı toplum organizasyonu teorisini Osmanlı aydınları, pratik bir açıklama için kullanmak istiyorlardı. Bu yaklaşımda *historisizm,* yani devletlerin ve toplumların belli kanûnlar ve devreler çizgisinde değiştiği teorisi

---

* *Dustûru'l-'Amel li-Islâhi'l-Halel,* İstanbul 1280/1863; F. Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbn Haldûnizm", *Mélanges Fuad Köprülü,* İstanbul 1953, s. 153-163; C. Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'İbn Khaldûnism'in Sixteenth Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies,* XVIII, 3-4 (1983), s. 198-220; yazar, orada benzeri düşüncelerin daha çok Mustafa Âlî'de olduğunu göstermeye çalışır. M. Şeker, "Political View of 'Âlî: Evaluation of the work of 'Âlî socalled 'Fusûl-l Harj u Naqd', *Collecta Turcica,* vol. VIII, ed. D. Panzac, Paris 1998, s. 855-864.

açıktır. İbn Haldûn, Osmanlılara o kadar önemli göründü ki, kitabını Pîrîzâde Mehmed Sâ'ib (1674-1749) Türkçeye çevirmeye başladı (1725-1730). Çeviriyi Ahmed Cevdet Paşa tamamlamış ve yayımlamıştır.

Kâtib Çelebi, otuz iki hanedanın kuruluş ve yıkılış sebeplerini inceleyen *Fusûl-i Hall u'Akd* adlı eserinde yine İbn Haldûn'un tarih felsefesini izlemiş görünmektedir. Osmanlıların İslam ilmine yaptıkları iki büyük hizmet, İslam fikriyâtına ait 250 bine varan yazmaları, vakıf kütüphânelerinde bugüne kadar saklamış olmaları ve bu kütüphâneler sayesinde İslam ilimlerine ait bugün de başlıca başvuru eserleri olan ansiklopedik eserler vücuda getirmiş olmalarıdır (Hacı Halîfe, Molla Lütfî, Taşköprülüzâde).

Avrupa'da Türkoloji'nin Başlangıcı

1453-1553 yıllarında Avrupa'da, Osmanlı Devleti'nden hem korkuluyor hem de Osmanlı Devleti askerî ve siyasî kurumları taklit edilecek bir üstün sistem olarak algılanıyordu.* 1530'da yayımladığı *Libellus de ritu et moribus Turcorum* adlı risâlesinde Martin Luther, Türkleri Hıristiyanlarla kıyaslayarak, onları alçakgönüllü, yaşamında sade ve karakterli bulur ve der ki, Doğu Avrupa'da köylüler o kadar kötü koşullar altında yaşamaktadır ki, Türkleri âdeta kurtarıcı olarak karşılamaktadırlar.** Kanûnî Sultan Süleyman, Luther'i bir Alman elçisi vasıtasıyla Türkiye'ye çağırdı. Fakat Osmanlılar Almanya'yı tehdit edince, Luther bir Alman ve Hıristiyan olarak Türkleri 'şeytanın hizmetkârları' ilân etti ve tüm Hıristiyanları onlara karşı savaşa çağırdı.*** Buna rağmen birçok

---

* XVI. yüzyılda Avrupa'da Türkler üzerinde geniş ölçüde yapılan yayınların bir bibliyografyası için bkz. C. Göllner, *Turcica: Die europäischen Türkendrüke des XVI. Jahrhundert*, I-II, Bucharest-Berlin 1961-1968; ekonomik koşullar için bkz. Mustafa Özel, "İktisadî Oryantalizmin Sonu", *Dîvân*, VIII (2000/1), s. 1-28.

** K.M. Setton, "Lutheranism and the Turkish Peril", *Balkan Studies*, III (1962), s. 137 vd.

*** a.g.e.

Lutherci vâiz, Türk himâyesindeki Macar topraklarında serbestçe yeni mezhebi vaaz etmekteydiler.

O zaman bir Alman yazarı, Paul Anderbach; ibadet özgürlüğü, inancın bireye aidiyeti ve başka benzerlikler dolayısıyla Lutherciliği İslama yakın buluyordu.*

Fâtih Sultan Mehmed'in Greko-Romen geleneğini benimsediği ve İtalya hümanist prenslerine öykündüğü iddiasını (Deissman) ne dereceye kadar savunmak mümkündür? Fâtih'in sarayında Grekçe ve Latince eserlerden bir kütüphâne kurduğu, hümanist Ciriaco d'Ancona'yı ve Amuritzes gibi Grek âlimlerini sarayında kabul ettiği, İtalya'ya kaçmış olan Grek âlimlerini İstanbul'a çağırdığı, tarihî bir gerçektir. Papa II. Pie'nin, Fâtih'e, Hıristiyan olursa Roma imparatoru unvanına meşrû olarak sahip olabileceği hakkında beyanı dikkate değer. Fâtih'in, Rum Patrik'inden Hıristiyan dinî esaslarını özetleyen bir risâle yazmasını istediği de doğrudur.

Konstantinopolis-İstanbul'un sahibi olarak Fâtih, Roma İmparatorluğu'nun meşrû sahibi olduğunu iddia ediyor ve ömrünün sonlarında İtalya'yı istilâ için bir köprübaşı oluşturuyordu (1480 Otranto fethi). Son yıllarında Gentile Bellini'yi Venedik'ten sarayına çağırmış, portresini yaptırmış, Yeni Saray duvarlarına İtalya saraylarındaki gibi freskolar yaptırmıştır.

Ancak, Fâtih'in hümanizm ilgisini, sadece siyasî hedefleri için bir araç olarak kullandığı şeklinde düşünülmemelidir. Onun sarayda, Müslüman ulemayı haftalık toplantılara çağırdığı ve huzurunda İslam din ve felsefesi üzerinde tartışmalara başkanlık ettiği unutulmamalıdır. Osmanlı ulemasından hiçbiri, hümanizme onun gibi ilgi duymamıştır. Belki o, Hıristiyan ve İslam halklarını ve kültürlerini kucaklayan, fakat onların üzerinde bir imparatorluk yapısı tasarlıyordu.

XVI. yüzyılın ilk yarısında Habsburglar'a karşı mücadelesinde Osmanlı Devleti'nin ittifakına büyük önem veren Fransa Kralı I. François, 1536'da *Collège Royal*'da (bugün *Collège de Fran-*

---

* a.g.e..

ce) Doğu dillerinin okutulmasını emretti ve Doğu yazmalarının *Bibliothèque Royale*'de (bugün *Bibliothèque Nationale*) toplanması kararlaştırıldı. Bu kurum ve kitaplık, Fransa'da oryantalizmin temel kurumları olacaktır.

XIV. Louis'nin nâzırı Colbert, Venedik'teki *Dil Oğlanları Mektebi*'ni örnek alarak, elçilik ve konsolosluklarda tercümanlık görevinde kullanmak üzere *Jeunes de Langue* okulunu kurma kararı aldı (18 Kasım 1666). Bundan tercüman (dragoman) aileleri ortaya çıktı. Okulun parlak dönemi, 1721-1762 yıllarındadır; okul XIX. yüzyılda 1873'te kapanmıştır. Bu okul, Doğu dilleri bilgisi, ticaret, sanat ve bilim bakımından gerekli sayılıyordu. 1795'te ayrıca bir *Doğu Dilleri Okulu (École des Langues Orientales Vivantes)* açıldı. *L'Institut Nationale des Langues et Civilisations Orientales* bu okulun devamıdır. Burada yetişenler sayesindedir ki, *orientalisme* doğmuştur (R. Mantran). Başka deyişle, pratik dil öğrenimi, Doğu dilleri ve uygarlıklarını araştırma faaliyetine yol açmıştır. Bu kültür bağı, Fransa ile Osmanlı Devleti arasında geleneksel anlayış ve dostluğun temellerinden birini oluşturmuştur.* Aslında Habsburglar'a karşı Avrupa'da siyasî dengeyi korumak için Osmanlı ittifakı, XVI.-XVIII. yüzyıllarda Fransız diplomasisinin en önemli dayanağı olmuştur. Meselâ, bu okulda yetişmiş Fransız tercüman André du Ryer, İskenderiye'de konsolosluk görevinde bulunmuş ve Kur'an'ı ilk kez Fransızcaya çeviren biri olarak tanınmıştır. Ayrıca Ryer, *Sommaire de la religion des Turcques* adlı eserin ve bir Türk dili gramerinin (1630) yazarıdır. Ryer, Fransa'da ilk Türkolog şarkiyatçılar arasında yer alır.

---

* *Cent-cenquantenaire de l'école des Langues Orientales: Histoire, organization et ensiegnment de l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes,* Paris 1948; *Enfants de Langue et Dragomans, Dil Oğlanları ve Tercümanlar,* hazırlayan, F. Hitzel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995; M. Roche, *Assistance et culture française dans l'Empire Ottoman, 1789-1868,* İstanbul-Paris 1989; C.D. Rouillard, *The Turk in French History, Tought and Literature, 1520-1660,* Paris 1941; A. Berthier, "A l'originé de l'etude de la langue turque en France", *Varia Turcica,* XIX (1992) *Mélanges offerts à Louis Bazin,* s. 77-82; H. Laurens, *Aux sources de l'orientalisme: La bibliothèque de Barthelemy d'Herbelot,* Paris 1978.

Almanlara gelince, Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1529 Viyana kuşatmasından sonra İmparator V. Karl'a karşı 1532'de yaptığı sefer, "Alaman Seferi", Almanları bir Türk istilâsının yakın olduğu korkusuna *(Türkenfurcht)* düşürmüştü. O zaman Almanlar, Osmanlıların tarihini ve dilini hakkıyla öğrenme çabası içine girdiler. Vatanlarını tehdit eden bu Türkler kimdi? Kısa bir Osmanlı tarihi olan Türkçe *Anonim Tevarîh-i Âli Osman*'ın 956/1549 tarihine kadar uzatılmış bir nüshası, J. Gaudier tarafından Almancaya çevrildi ve yayımlandı (1567). Daha sonra, Almanya'da Osmanlı araştırmalarının öncüsü olarak tanınan Johannes Leunclavius (Hans Loewenklau) (1533-1593), Osmanlı vakâyinâmelerini Latince ve Almancaya çevirmekle ün kazandı. O, *Anonim Tevarîh-i Âli Osman*'ı Latinceye ve Almancaya çevirmekle *(Annales Sultanorum Othmanidarum*, Frankfurt 1588) kalmadı, daha sonra Anonim'in bir başka nüshasıyla Neşrî tarihini bir arada Latince *Historiae Muslumanae Turcorum de monumentis ipsorum exciptae libri XVIII* (Frankfurt 1590) adlı eserde Avrupa bilim dünyasına tanıttı.

Türkiye'de Türkçülük ve Türkoloji

Osmanlı Devleti'ne sığınmış ve yüksek devlet basamaklarına çıkmış Lehli ve Macar asıldan milliyetçi ve liberal devrimciler (Celâleddin ve Ömer Paşalar), Osmanlılarda Türklük bilincini uyandırmaya çalışmışlardır. Öbür yandan, Rusya çarlık rejiminin Hıristiyanlaştırma-Ruslaştırma politikasına karşı Türk Müslüman halklarında milli hareketin uyanması ve bu hareketin temsilcilerinin Osmanlı Türkiyesi'ne ilticaları ve destek aramaları (Yusuf Akçura), burada Türkçülük hareketinin doğmasını hazırladı. Türkçülük bilincinin başka önemli bir kaynağı askerî mekteplerdir. Rus tehlikesini en derinden hisseden bu çevrede, ders kitaplarında, hanedana bağlılık yanında Türklük bilinci verilmeye özen gösterilmiştir (Süleyman Paşa). Nihayet, Türklük bilincine varanlar milli fikir kaynaklarını, şaşılacak bir biçimde, Fransız, İngiliz ve Macar Türkolojisi'nde buldular. Celâleddin Paşa, Léon Cahun'ın *Asya Ta-*

rihine Giriş (Introduction à l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongols des origins à 1405, Paris 1896) kitabını kullanarak Türklerin dünya tarihinde önemini belirtiyordu; Cahun'ın kitabı 1900 tarihinde Necib Asım tarafından ilâvelerle Türkçeye çevrilmiş (*Türk Tarihi*, İstanbul, 1316/ 1900); Türk milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.

1830'larda İngilizler, Osmanlı ekonomisinde, ıslâhat girişimlerinde ve Türkoloji alanında önde geliyorlardı. II. Sultan Mahmûd'a ithaf olunan bir gramer kitabına (*Grammar of the Turkish Language*, London 1832) yazdığı önsözde (78 sayfa) A.L. Davids, Türk dillerinden, eski Türk tarihinden ve medeniyetinden söz etmekteydi. Orta Asya'da, Rusya'nın, Türkistan'da saldırgan siyaseti ve yayılışını Hindistan sömürgesi için büyük bir tehlike olarak gören Britanya İmparatorluğu, 1870'lerde Osmanlı padişahını bu bölgede aktif bir politika gütmeye teşvik etti. II. Abdülhamid döneminde Kaşgar Hanı ile doğrudan doğruya diplomatik ilişki kuruldu. Bu temas, o zaman geçici de olsa, Türk birliği hakkında Türkiye'de bazı ilginç girişimlere yol açmıştır. Rus çarlığının yalnız Osmanlı ülkesini değil, Orta Asya Türk ülkelerini de istilâ girişimleri, İngiliz diplomasisinin uyarısıyla, oradaki Türk halklarıyla bir kader birliği duygusunu uyandırdı. İstanbul'da, Orta Asya Türkleri'yle birlik hakkında siyasî ve kültürel bazı hareketler kendini gösterdi. Şeyh Süleyman, bir *Çağatay Lûgatı* yayımladı ve Süleyman, hükümet tarafından Orta Asya'ya gönderildi.

Türkoloji ve Türk filolojisinin kurucuları oryantalistlerdir. VIII. yüzyıl Kök-Türk (Gök-Türk) âbidelerini keşfeden, bu yazıtlarda eski Türk runik alfabeyle yazılmış en eski Türkçe metni ilk defa çözen V. Thomsen,* Türk Lehçeleri lûgatını yazan W. Radloff ve Orta Asya Türk kavimleri üzerinde en yetkili eserleri yayımlayan V. Barthold, oryantalizm okulundan yetişmiş Batılı ilim

* V. Thomsen, *Turcica*, Helsingfors 1916, Orhon Âbideleri'ni ilkin Thomsen aracılığıyla Necib Asım Türkiye'de tanıttı.

adamlarıdır. Orhon Âbideleri'nin keşfi, 1900'lerde Türkler arasında heyecan uyandırmış, Türkçülüğün gelişmesinde ve nihayet *Türkiyat Enstitüsü*'nün kuruluşu (1924) ile Türkoloji'nin bir ilim dalı olarak ülkemizde yerleşmesinde rol oynamıştır. Fakat, Batı filoloji metodlarının öğrenilip uygulanması yine de sorun olarak kalmıştır. Bu boşluk, Türkoloji tahsil etmek üzere Batı üniversitelerine Türk öğrencileri gönderilmesi ve Rusya'dan ve Almanya'dan gelen Türk-Tatar uzmanlara üniversitelerimizde görev verilmesiyle kapatılmaya çalışılmıştır.

Orhon Yazıtları dilinin çözülmesi, Türkoloji'nin ve Türk milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli bir dönüm noktasıdır. Bu yazıtlar, VI.-VIII. yüzyıllarda tüm Avrasya'yı egemenliği altına almış olan Kök-Türk adını taşıyan devletin destanını bize Türkçe nakletmektedir. Yazıtların okunması, Batı'da Türkoloji'nin gelişmesinde büyük etki yapmıştır. Ortaçağ'da İranlılar ve Çinliler bu yazıtlardan haberdardılar. Batı'da ilk kez İsveçli Phillip Johann von Strahlenberg, Sibirya'da sürgün hayatında yaptığı inceleme gezileri sırasında bu yazıtları görmüş ve Avrupa'ya dönüşünde (1722) yazdığı kitapta söz etmişti.* Orhon ve Yenisey Yazıtları'nın dilini ilk kez çözen Danimarkalı dil bilgini V.L.P. Thomsen (1842-1927), bu keşfini Danimarka Bilimler Akademisi'nin 15 Aralık 1893'teki toplantısında açıklamış ve tam metni *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*'de yayımlamış; bu konudaki çalışmalarını 1925'e kadar sürdürmüştür.** "Orhon Yazıtları'nın okunması Türklük biliminde yeni bir çığır açmıştır" (Hasan Eren).

Türk antikitesini parlak bir biçimde ortaya çıkaran *Orhan Yazıtları*, Türkiye'de heyecan ve gurur kaynağı olmuş, Türk kültür tarihine büyük hizmetler vermiş olan Türkçü Necib Asım, *Orhon Âbideleri* yazısıyla bu önemli keşfi ilk kez Türk okuyucularına ta-

---

* *Das Nord und östliche Theil von Europa und Asia*, Stockholm 1730; Strahlenberg hakkında bkz. Hasan Eren, *Türklük Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 302-304.

** Thomsen'in tam bibliyografisi için bkz. *Samlede Aufhandlinger*, I-IV, Kopenhag 1919-1931.

nıtmıştır ("Orhon Âbideleri", "Pek Eski Türk Yazısı", "Türk Tarihi", 1316/ 1900). Daha sonra Hüseyin Namık Orkun, *Türk Dil Kurumu* yayınları arasında *Eski Türk Yazıtları* başlığı altında metni ve bugünkü Türkçeye çevirisini yayımladı. Orhon Yazıtları ve öteki eski Türkçe âbideler ile Uygur metinleri üzerinde Alman ve Türk Türkologları araştırmalarını sürdürmüşler, Türkoloji böylece Batı oryantalizminin başlıca konularından biri durumuna gelmiştir. Önemli olan, Türkologların, hümanizmadan beri gelişmiş olan filoloji-hermenötik metodlarını Türkoloji'ye uygulamalarıdır. Macaristan'da Türkoloji tahsil eden Türklerin önde gelenlerinden Hüseyin Namık Orkun (1902-1956), Orhon Yazıtları'nın ilk kez bilimsel bir yayımını Türkçeye kazandırmıştır.* Son yıllarda Prof. Talat Tekin, yazıtları ve gramerini, Batı Türkolojisi'nin tüm verilerini kullanarak örnek biçimde yayımlamıştır.**

Yabancı ülkelerde Türkoloji alanında belli başlı uzmanlar ve eserleri hakkında Rus oryantalisti A.N. Kononov'un peşinden (ilk eseri, 1972) Prof. Dr. Hasan Eren, Türkoloji ve yabancı Türkologlar üzerinde kapsamlı bir eser ortaya koymuştur *(Türklük Bilimi Sözlüğü, I. Yabancı Türkologlar,* Ankara: TDK, 1998). Eren, son yıllarda "Türklük bilimi" (Türkoloji) alanında çalışanların sayıca arttığına dikkati çekmektedir.

Hermenötik ve Filolojinin Önemi

Geleneksel hermenötik'in temel konusu, kültür aktarılması

---

* H.N. Orkun, İstanbul doğumludur (1902); İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni bitirdikten sonra (1924) Budapeşte Üniversitesi'nde Türkoloji okumuş ve ünlü Macar Türkoloğu Gy. Németh (1890-1976)'in asistanı olmuştur. Budapeşte Üniversitesi'nde doktorasını aldıktan sonra Macarca makaleler yayımladı. 1930'da Türkiye'ye döndü ve Gazi Eğitim Enstitüsü ve Muallim Mektebi'nde profesörlük yaptı (1931-1932 yıllarında H. İnalcık onun derslerini izlemiştir). Türk Ocağı genel sekreterliğini üstlendi. Başlıca eserleri: *Türk Dünyası,* Budapeşte 1928, İstanbul 1932; *Oğuzlara Dair,* Ankara 1935; *Eski Türk Yazıtları,* İstanbul 1936; *Türk Sözünün Aslı,* Ankara 1940; *Türkçülüğün Tarihi,* Ankara 1942; *Türk Tarihi,* I-IV, Ankara 1946; "Yahşi Fakîh ve Eseri", *Dergâh,* VII (H. 1397).

** *Orhon Yazıtları,* Ankara 1988.

ve yorumunda dilin başlıca araç olduğu gerçeğidir.* Hermenötik üzerinde yazanlar bu nokta üzerinde ısrarla durmuşlardır. Anlamı kesin sınırlarıyla belli bir ifade içinde aktarılmamış bir fikir yorumlanamaz. Sözcük, bir toplumda herkesin aynı içerik ve anlam verdiği bir sembol, sosyolojik bir olgudur. Kelime, toplumda herkeste aynı düşünceyi çağrıştırdığı takdirde, ancak o zaman, bir iletişim aracı niteliğini kazanır. Bazı dilciler, kelimenin bu sosyal niteliğini gözardı ederek kelime uydururlar ve bununla dil *yarattıklarını* sanırlar. Yeni bir kelime toplumda herkeste aynı anlamı çağrıştırmıyorsa, dile mâl olmuş değildir; uydurulan kelimenin bu niteliğe kavuşması ya hiç gerçekleşmez veya uzun bir zaman alır; yahut toplumun ona verdiği farklı bir anlam kazanır. Benim anlayışımda *ilim* kelimesi, *bilim* kelimesinden anladığım şeyden farklıdır. Oysa, *ilim* yapmak için, her kelime ve terim; belli, kesin bir anlam çağrıştırmalıdır zihnimde. Eski yerleşmiş dil öğeleri, bir kültür değişimi sonucu terk edilmeye veya dilden düşmeye başladığı zaman bir dil ve kültür bunalımı gündeme gelir. Bugün Türk dili bu durumdadır.

Bugün, İslamcı aydınların yayınlarında (meselâ bkz. V.D. *İslâm Ansiklopedisi*) kullanılan geleneksel dil ile meselâ *Toplumsal Tarih Vakfı* yayınlarında tercih edilen "yeni" dil, iki ayrı dildir. F. Köprülü ve Ö.L. Barkan'ın 40-50 yıl önce kullandığı dil, bugün gençler tarafından anlaşılmaz bir dil olmuştur. Barkan'ın kuşağı da, Atatürk'ün nutkunun orijinalini okuyup anlamakta güçlük çekiyordu. Türk dili tam bir kargaşa içindedir.**

Bu dil kargaşasında bilim yapmak olanaksızdır: Kelimeler, terimler zihnimizde belirsiz anlamlar uyandırıyor; benim anladığım şey yanımdakinin anladığından farklıdır; dil, sosyal ve bilimsel bir iletişim aracı olmaktan çıkmıştır. Bu yüzden yabancı

---

* Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, İngilizce çeviri J. Weinsheimer ve G. Marshall, revised edition, New York: Continuum, 1996, Part III: "Language as determination of hermeneutics experience", s. 383-491.

** Zeynep Korkmaz, "Dilin Soysuzlaşması", *Türk Dili*, sayı 142 (Şubat 1997), s. 124-138.

kelimelerle meramımızı anlatmaya çalışıyoruz. Yalnız benim gibi eski kuşak değil, yeni kuşak da bilimler ve felsefe için, ortaya atılan sözcüklerle yazılmış bir kitabı anlamakta güçlük çekiyor. Bu koşullar altında, Türkiye'de bilimadamının anlayabildiği gerçek bir bilim dilinin yerleşmesi için, uzun zaman beklemek zorundayız.

Türkiye Bilimler Akademisi, Türkiye'de ilmin gelişebilmesi için, bu ilk koşulu, yani anlamı belli ve kesin terimlerden kurulu bir ilim dili ortaya koyma gereğini (zaruretini, zorunluluğunu) anlamış ve bir *Terimler Sözlüğü* için bir komite oluşturmuştur. Komite haklı olarak, gerçek bir ilim dili yaratmak için şu kuralları (prensipleri) öngörmüştür: Her terim için, o ilim dalında uzman kişiyle Türk dili uzmanı bir araya gelerek anlam ve Türkçe yapısı açısından en uygun kelimenin tespitine çalışacaklardır. Dil uzmanı olmayanlar tarafından uydurulan kelimelerin dilde tutunması, Türk diline mâl olması güçtür. Öbür yandan, kelimenin ilmî bir terim olabilmesi, konuyu tam anlamıyla ifade etmesi, ancak konuyu hakkıyla bilmemize bağlıdır. Bunu da bize ancak, o ilmin uzmanı bildirebilir. Türkçeleri tespit edildikten sonra, terimin kesinlikle anlam ve kapsamını belirlemek için Batı ilim dünyasında yerleşmiş karşı terimi mutlaka göstermek gerekir. Ancak unutmamalıdır ki, tespit edilen çoğu terimin okullar ve kitaplar yoluyla, aydınlarca kullanıla kullanıla genel dile geçmesi ve mâl olması uzun zaman alacaktır. Türkiye'de ilmî (bilimsel) gelişmenin, hermenötik'in temeli olacak bu işin ne kadar güç ve uzun bir süreç olduğu meydandadır.

Türkiye'de Çağdaş Tarihçiliği ve Türkolojiyi Kuranlar:

Târîh-i Osmânî Encümeni (1909)

Osmanlı Türkiyesi'nde çağdaş tarihçilik, 1880'lerde başlayan *Aydınlanma Çağı*'nın etkisi altında, II. Meşrûtiyet (1908-1918) döneminde *Târîh-i Osmânî Encümeni*'nin kuruluşuyla (1909) başlamış, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında önde gelen tarihçiler burada yetişmişlerdir.

Encümen, arşiv belgeleri, kitâbeler ve vakâyinâmelerin yayımlanmasına önem vererek, yazılması düşünülen Osmanlı tarihi için kaynak yayınlarına öncülük etmiştir. İlk kez, *Encümen* üyeleri, devlet arşivlerinde (evrak mahzenlerinde) araştırma yapma izni almıştır (bu faaliyette Ahmed Refik öndedir).

Târîh-i Osmânî Encümeni kurulduktan sonra yayımlanan *TOE Mecmuası,* ilk kez modern Türk tarihçiliğini hakkıyla temsil eden bilimsel bir dergi olmuştur.

Halil Edhem (1861-1938)

Sadrazam İbrahim Edhem Paşa'nın (ö. Mart 1893) ortanca oğlu Halil Edhem Eldem (1861-1938),* arkeoloji, sanat tarihi, nümizmatik, epigrafi ve tarih alanlarında ilk kez Batılı metodlarıyla eserler vererek Osmanlı-Türk kültürünün modernleşme sürecini açan büyük bilimadamlarından biridir.

Batı'yı yakından tanıyan yüksek kültür sahibi Edhem Paşa'nın unutulmayacak eseri, oğulları Osman Hamdi (1842-1910), Halil Edhem ve İsmail Galib beyleri müzecilik, sanat ve tarihçiliğimizin müstesna kurucuları olarak yetiştirmesidir. Paşa'nın oğullarından İsmail Galib, ilk modern nümizmatçımız sayılır.** İsmail Galib'in oğlu Mübarek Galib, nümizmatik alanında babasının eserini devam ettirmiştir. Halil Edhem Eldem; özel ihtisas isteyen nümizmatik, arkeoloji, epigrafi, jenealoji ve tarih bilimlerinde uluslararası ün kazanmış bir bilginimiz olmakla kalmaz; modern müzeyi geliştiren, *Târîh-i Osmânî Mecmuası*'nı kuran ve yürüten örgütleyici yeteneklere sahip bir bilgindir. Babasının Berlin'de elçilikleri sırasında Alman okullarında eğitim görmüş, İsviçre'de Bern Üniversitesi'ni doktor unvanıyla bitirmiş, Türkiye'ye dönüşünde

---

* Biyografisi hakkında bkz. *Halil Edhem Hâtıra Kitabı,* I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu 1948, bu ciltte özellikle Aziz Oğan ve İ.H. Uzunçarşılı'nın yazıları.

** Eserleri için bkz. İ.H. Uzunçarşılı, a.g.m., s. 72; A. Tevhîd, *Meskûkât-i Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu,* Kısm-i Râbi', Medhal.

öğretmenlik yapmış ve Müze-i Hûmâyun'da ilkin ağabeyi Osman Hamdi'nin yardımcısı olmuştur.

Halil Edhem'in, herhangi bir oryantalistin eseriyle boy ölçüşebilecek klâsik eseri, kuşkusuz *Düvel-i İslâmiyye* adlı eseridir.* (1345/1927'de Arap harfleriyle İstanbul'da basılmıştır). *Düvel-i İslâmiyye,* Stanley Lane-Pool'un İslam hanedanlarına ait eserinin sadece bir çevirisi olmaktan çok daha fazladır. H. Edhem, İslami sikke ve kitâbelerin okunup tarihlenmesi için bu eserin son derece gerekli olduğunu belirttikten sonra, çeviriyi yaparken isim ve tarihleri kontrol etmiş, V. Barthold'un 1899'da yaptığı çevirideki düzeltme ve ilâveleri Türkçe tercümesinde göz önünde tutmuş, başka yeni araştırmaları gözden geçirmiş, kendisi ilâve ve düzeltmeleriyle eseri iki kat genişletmiş, gerçekte yeni baştan yazmıştır. Lane-Pool'un kitabına 42 İslam devletini ilâve ederek hanedan sayısını 181'e çıkarmıştır. Bütün bunlar ciddi bir bilimadamı olarak Halil Edhem'in titizliğini, gerçeğe erişmede gösterdiği yorulmaz çabasını ortaya koymaktadır.

Halil Edhem, kitâbeler üzerinde olduğu gibi nümizmatik araştırmalarını Türkiye'de sağlam bilim metodlarına göre kuran ve yayın yapan ilk kişidir.

Müstesna âlim kişiliği, Halil Edhem'e uluslararası bilim dünyasının saygısını kazandırmıştır. Halil Edhem, Moskova, Atina, Viyana, Sidney, Bâle bilim cemiyetleri üyeliklerine seçilmiş, 1934'te Leipzig Üniversitesi kendisine fahrî doktorluk pâyesi tevcih etmiştir.

Mehmed Fuad Köprülü (1890-1966)

M. Fuad Köprülü, Türk kültür tarihi üzerinde Avrupa metodlarını (hermenötik'i) ilk kez başarı ile kullanan ve Batılı oryanta-

---

* *Düvel-i İslâmiyye, Tarihî medhaller ile takvîmî ve ensâbî cedvelleri muhtevidir,* İstanbul 1345/1927, 640. "Stanley Lane-Pool'un İslam devletleri sülâlerine dâir te'lîfkerdesi olan eserin *(The Mohammedian Dynastic, chronological and genealogical Tables with historical Introductions,* Westminster 1893, 389 sahife), Türkçeye tercümesidir."

listlerin takdirini kazanan Türk âlimidir. Fuad Köprülü, Abdülhamid döneminde Batı geleneğinde lâik bir eğitim veren, Batı dillerini öğreten idâdî mektebini bitirdi. İdâdî mektepleri, 1880'lerden sonra Türkiye'de yükselen Batıcı Aydınlanma Çağı'nın asıl kaynağıdır. Köprülü İdâdî'de Fransızcayı öğrendi, böylece erken yaşta Fransız Edebiyatı ve fikir hayatı ile tanışma imkânı buldu. Fuad Köprülü, Osmanlı-Türk ilmini bilim dünyasında ilk defa hakkıyla temsil eden ve Avrupa'da ilim pâyelerine lâyık görülen ilk Türk bilimadamlarındandır.*

Fuad Köprülü, 1923'te Paris'te *Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi*'nde, 1928'de Oxford'da *Müsteşrikler Kongresi*'nde, 1929'da Londra'da *Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi* ve Harkof'ta *Müsteşrikler Kongresi*'nde, 1938'de Zürich'te toplanan *Uluslararası Tarih İlimleri Kongresi*'nde Türkiye'yi temsil etti.

1925'te Rusya Şûra Cumhuriyetleri Birliği İlimler Akademisi muhabir üyeliğine, 1934'te Macar İlim Akademisi muhabir üyeliğine ve Prag Şark Enstitüsü muhabir üyeliğine seçildi. 1927'de Heidelberg Üniversitesi, 1937'de Atina Üniversitesi kendisine fahrî doktorluk unvanı tevcih etmişlerdir. 1939'da Sorbonne Üniversitesi'nin geleneksel büyük merasimle fahrî doktorluk *(doctor honoris causa)* verdiği uluslararası ün yapmış birkaç âlim arasında Fuad Köprülü de bulunuyordu ve Batı üniversitelerinin şeref direğinde tarihte ilk defa Türk bayrağı dalgalanıyordu.

Milli kültürü, edebiyattan ekonomiye kadar tüm sosyal ve kültürel etkinlikleriyle bir bütün sayan Gökalp-Köprülü ekolü, bu sentezi bir tarihî sentez olarak algılar ve Türklerin bin yıllık İslam kültür dairesindeki tarihî deneyiminin sonucu sayar.

1911'de, Ömer Seyfeddin, Ziya Gökalp gibi Türkçü yazarların dergisi *Genç Kalemler*'de "Yeni Lisân", sade Türkçe davası ortaya atıldı. Köprülü, bu akıma karşı *Servet-i Fünûn*'da, dilin içtimaî (sosyolojik) bir olgu olduğu, onun doğal gelişimine karışmanın

---

* Bkz. yukarıda: "Halil Edhem".

zararlı sonuçlar vereceği tezini ileri sürdü. Günümüzdeki dil kargaşasını o zaman sezmiş görünüyor. Kendisi Cumhuriyet döneminde çeşitli yazılarında aynı fikri savunmuş, Yusuf Hikmet Bayur'un kullandığı yapay dili beğenmemiştir.

Osmanlı Devleti'nin son yıllarında, özellikle Balkan Savaşı felâketinden sonra, bir Türklük-kimlik bilinci şiddetli bir biçimde ortaya çıkmıştır. 1915'te Darülfünun muallimlerinden Ziya Gökalp ve M. Fuad Köprülü, bir *Âsâr-i İslâmiye ve Milliye Encümeni* kurulmasında ön ayak oldular. Bu bilim kurumu, yönetmeliğinde de belirtildiği gibi İslami konulardan daha çok, "Türklere ait müessesâtı muhît-i ictimaîsi" içinde araştırma görevini üstlendi. "Din, ahlâk, hukuk, iktisat, lisân, bediiyyât (estetik), fenniyat (teknoloji) ve bünye-i ictimaîyye" araştırma alanları olarak tespit edilmiş; ve bir *Milli Tetebbûlar Mecmuası (MTM)* çıkarılması kararlaştırılmıştır. İlk sayısı 1915'te çıkan mecmuada, Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü, Türk kimliğine ve kültürüne ağırlık veren incelemeler yayımlamaya başladılar. Mecmua'nın başlığı altında "İslam Medeniyeti ve Türk Harsına Ait Milli Tetebbu'lar" sözlerini okuyoruz. Bu sözler, Gökalp'in medeniyet ve hars (kültür) arasında temel ayrılık teorisini belirtiyordu.

F. Köprülü'nün *MTM*'de ilk yazısı "Âşık Edebiyatı" incelemesi, milli kültürden ne anlamak gerektiği üzerinedir. Köprülü, bu yazısında şifahî (ağızdan, yazısız) halk edebiyatıyla "klâsik seçkinler edebiyatı" arasında keskin ayrılığı belirtir, fakat "muhteşem küberâ konaklarında olduğu gibi köylere kadar her yerde rağbet bulan Âşık edebiyatının, "eski Türk estetiğini" temsil ettiğini belirtir. Köprülü, Âşık Edebiyatı hakkında şuârâ tezkerelerinde hiçbir kayda rastlanmadığını işaret ederek, "koyu bir Acem mâneviyeti iktisâb eden" sanatkârlar, "halkın zevkini, rağbetini, temâyülünü" düşünemezlerdi, diyerek saray ve halk arasında derin kültür ayrılığını vurgular.

Köprülü, Osmanlı klâsik medeniyetinin sırtını halka çevirmesinin, Yıldırım Bayezid (1389-1402) döneminde başladığını

belirtir. Daha sonraki yıllarda bu üretken büyük bilgin, Türk kültür tarihi araştırmalarını, Türk dini *(Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar),* Türk hukuku ve kurumlar tarihi, Türk ekonomi tarihi *(Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası,* 1931) konularını ele alarak genişletmiştir. Bu yazılarda, Osmanlı kültüründe Avrasya eski Türk kültürünün devamı ve etkileri konularını özgün biçimde işlemiştir. Meselâ bu yazılarından biri, "İslam Âmme Hukukundan Ayrı Bir Türk Âmme Hukuku yok mudur?" başlığını taşır. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı klâsik eserinde, Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'de İslam medeniyeti dairesinde özgün Türk dinî düşüncesinin kaynaklarını ayrıntılarıyla inceler. Onun açtığı çığırda, halk edebiyatı ve folklor (P.N. Boratav, O.Ş. Gökyay), din tarihi (Abdülbâki Gölpınarlı, Abdülkadir İnan), Türk tarihi (O. Turan, M.A. Köymen, İ. Kafesoğlu), genellikle Türk kültürü araştırmaları büyük bir gelişme göstermiştir.

II. Meşrûtiyet döneminde milli heyecanla Türk tarihine ait birçok yazma kaynak eser, kütüphâne raflarından indirilmiş ve yayımlanmıştır (1980'den sonra aynı ilgi ve yayın faaliyeti kendini gösterecektir). Türk Dili ve Edebiyatı alanında özellikle Macar Türkologların araştırmaları (bkz. T. Yozef, "Türk Dili Yâdigârları", *MTM,* II-1, s. 81-133), *Kutadgu Bilig,* Ahmed Yesevî'nin *Hikmet*'leri, Âşık Paşa'nın *Garibnâme*'si, Ahmedî'nin *İskendernâme*si tanıtılmış, Türk antikitesinin temel kaynağı Mahmud Kaşgârî'nin yazdığı *Dîvânu Lûgati't-Türk*'ün keşfi ve yayımlanması heyecan uyandırmıştır (bkz. *MTM*, II-1, s. 167-170). Köprülü, o yıllarda hararetli bir Türk milliyetçisiydi. *Muhâkemetü'l-Lûgateyn* adlı eserinde Türkçenin ifade gücü bakımından Farsçaya üstün olduğunu kanıtlamaya çalışan Ali Şîr Nevâî, Köprülü'ye göre "hakikî bir milliyetperver"dir. *MTM*'lerde çıkan bir yazısında (II-194) "Türk cengâverlerinin Akdeniz ve Karadeniz kıyılarında yükselen tevhîd nidaları ile coşuyor", Selçuklu döneminde Anadolu'da "Türk ruh ve irfanı"ndan söz ediyordu.

1924'te İstanbul *Darülfünunu*'na bağlı olarak kurduğu *Tür-*

kiyat Enstitüsü yalnız dünyaca tanınmış bir Türkoloji merkezi haline gelmekle kalmamış, aynı zamanda Türk edebiyatı tarihi, Türk filolojisi ve folkloru alanlarında birçok değerli araştırmacının toplandığı, yetiştiği, eser verdiği bir merkez olmuştur. Enstitü'nün kuruluşundan, 1931 yılına kadar 13 değerli eserle 6 önemli bilimsel eserin çevirisinin ve 1925-1934 arasında *Türkiyat Mecmuası*'nın altı cildini yayımladığını özellikle kaydetmek gerekir. Enstitü ve Mecmua, kendisinden sonra bugüne kadar Türkoloji alanında değerli hizmetine devam etmiştir.*

Türk dilinin sadeleşme akımının başladığı, Fransızcadan birçok eserin çevrildiği tarihte bir şâir ve yazar olarak yetişen Köprülü, kendine özgü güçlü bir stil yaratmıştır. İfadesinde açıklık ve kesinlik, anlam zenginliği ile bu dil kuvvetli bir bilim aracı haline gelmiş, ondan sonra yarım yüzyılda bilimadamlarının yazı dili olmuştur.

Bilimsel düşüncenin yerleşmesinde eleştirinin önemini erkenden kavrayan Fuad Köprülü, derin ve keskin bir eleştiricidir. 1908-1913 yılları arasında ilk yazıları, *edebî tenkit* üzerinedir. 1913'te "Bizde Tenkîd" başlıklı yazı serisini yayımladı. Ondan sonra Türkiye'de çıkmış önemli hiçbir edebiyat ve tarih eseri yoktur ki, dergi ve gazetelerde Fuad Köprülü'nün tenkit kalemiyle eleştirilmiş olmasın.

Onun bütün etütleri o zamana kadar o konuda yapılmış olan işlerin dikkatle gözden geçirilmesi ve eleştirisiyle *(mise au point)* başlar. Batı biliminin bu eski geleneğini Türk ilim edebiyatımıza ilkin o getirmiştir. Köprülü'nün eleştirel, bilimsel yaklaşımı, Batı ilim metodolojisiyle, özellikle Fransız kültürüyle tanışması sayesinde olmuştur. Kendisi *İdâdî*'de iyi Fransızca öğrenmişti. Almanca, Rusça, İngilizce eserleri *Türkiyat Enstitüsü*'nde topladığı asistanlarına yaptırırdı. Bu bakımdan, Türk Ocağı'ndan arkadaşı

---

* Günümüzde, Türkiyat Enstitüsü, Almanya'da yetişmiş değerli Türkolog Prof. Dr. Osman Sertkaya'nın idaresindedir.

Ragıb Hulûsî'nin yardımı büyüktür. Böylece Türk tarih ve edebiyatına dair Batı'daki çalışmaları inceleme ve tenkit süzgecinden geçirme imkânını bulmuştur (bkz. *Türkiyat Mecmuası*). Köprülü, eleştirilerinde yalnızca Türklerin değil, birçok Batı bilgininin de ne kadar sathî ve dar görüşler içinde kaldığını, nasıl büyük yanlışlara sürüklendiğini göstermiştir. Köprülü, geniş bilgisi ve bilimsel metodolojisi, açık üslûbu ile düşüncelerini Batılı meslektaşlarına da kabul ettirmiş, Batı akademi ve üniversitelerince ilmî pâyelere lâyık görülmüştür. 1935'te Sorbonne Üniversitesi'nde Türk Araştırmaları Merkezi'nin açılış merasimine davet edilmiş, orada verdiği derslerde ilmî tenkit konusunda parlak bir örnek vermiş ve Fransız bilim adamlarının hayranlığını kazanmıştır (Bu dersler, *les origines de l'empire Ottoman,* Paris 1935, adıyla basılmıştır). Büyük Fransız tarihçisi, *Annales* ekolünün kurucusu Lucien Febvre, Fransa'nın ciddi bir ilim dergisinde şöyle yazmaktaydı: "Bu dersler, Fuad Köprülü'yü; metin tenkidi işlerinde tecrübeli bir âlim, ... ananeperest manuellerimizin tasasız bir şuursuzlukla kaydetmekte oldukları pek çok hata ve iltibasları tashih etmesini bilen bir ilim adamı olarak göstermektedir." Keza Sorbonne Üniversitesi Rektörü Sebestian Charlety de şöyle diyor: "Temenni ediyoruz ki, bizim yanımızda olan yerini işgal için, tekrar gelsin ve âlimâne tetkikleriyle o tetkikleri izah etmek hususunda gösterdiği liyâkatten Fransız dinleyicilerini istifade ettirsin."

H.A. Gibbons, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* adlı eserinde sınır Türkmenlerinin bir imparatorluğu kurmak için gerekli kültürden yoksun olduğu, kurucuların aslında İslamiyet'i kabul etmiş yerli Rumlar olduğunu iddia ediyordu. Anadolu Selçuk Medeniyetini ve Osmanlı Uc'larına İç Anadolu'dan yüksek kültür sahibi kimselerin gelip katıldığını iyi bilen müsteşrikler, bu iddiaya karşı ilk tepkiyi gösterdiler. Bir Türkolog ve müsteşrik sıfatıyla Alman bilgini Fr. Giese, Gibbons'un temel görüşlerini çürüttü ve Ahîlerin rolü üzerinde durdu.

Köprülü'nün daha önceki incelemeleri "Anadolu'da Selçuk Medeniyeti" ve "Anadolu'da İslamiyet", XIII. ve XIV. yüzyıllarda

Küçük Asya'da tarihî koşulların aydınlanmasını sağlamış ve Osmanlı Devleti'nin menşeleri sorusunu tam bir yetkiyle ele almaya kendisini hazırlamıştı.

Köprülü'nün eleştirisi, sadece Batılı bir yazarın sıradan bilim metodlarına yabancılığını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin, aslında Türk tarihinin bir devamı olduğu gerçeğini açıkça ortaya koyuyordu.

Köprülü, Türk tarihi ve edebiyatına ait Batı'da revaçta olan birçok duygusal veya geleneksel olumsuz görüşü, bu sıkı ve keskin eleştiri metoduyla meydana çıkarmış ve düzeltmiştir. 1940'da aynen şu satırları yazıyordu: "Daha ilk günden başlayarak bu araştırmalarımda tarih tetkiklerinin ilmî ve objektif usullerinden ayrılmamaya ve Batı tarihçilerinin Türkler hakkındaki indî ve menfî hükümlerini sırf objektif usulle tenkide çalıştım."

Fuad Köprülü, her şeyden önce bilinen ve bilinmeyen kaynaklara göre yeni gerçekleri ortaya çıkaran yaratıcı bir âlimdir. Köprülü'nün o kadar çeşitli ve sonuçta dağınık gibi görünen incelemeleri aslında bir tek konunun, Türk kültür tarihinin çeşitli yönlerini incelemekten ibarettir. Ziya Gökalp'in bir "tilmizi" olarak toplum ve kültürün "organik birliğine" inanan Köprülü, belli bir kültürün edebiyat, sanat, hukuk, iktisat gibi türlü konularının gerçekte bir bütünün, "içtimaî hayat dediğimiz *complexus*"un çeşitli yönlerinden ibaret olduğunu göstermiş ve kendi çalışmalarını bu temelde geliştirmiştir. Köprülü, bugün de bilim dünyasında *Türk Edebiyatı Tarihi* ve *Türk Din Tarihi* üzerinde bir otorite sayılmaktadır. Tereddütsüz denilebilir ki, gerçekte bu ilim kollarının hakiki kurucusudur.

Türk Dinî Edebiyat Tarihi Üzerine

Fuad Köprülü, 1914'te *Bilgi Mecmuası*'nda (I, 611-645) "Hoca Ahmet Yesevî, Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları Üzerinde Tesiri" adlı uzun bir araştırması çıktı. Bu araştırma, 1918'de yayımladığı

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1918, s. 446, 3. baskı, Ankara 1976) adlı büyük klâsik eserine bir başlangıç sayılabilir. Bu eser, Türk Edebiyatı Tarihi, Türk Dinî Tarihi ve genellikle Türk Kültür Tarihi üzerinde çağ açan bir eser olmuştur. Ünlü Macar Türkoloğu Gy. Németh'in bu eser hakkında yazdıklarından şu satırları naklediyorum: "Köprülüzâde bu müşkül sahada öyle bir rehber vücuda getirmiştir ki, bu rehber birçok mesaili hâllettiği gibi ileride de yapılacak herhangi tetkikatı şâyânı ehemmiyet bir sûrette kolaylaştıracaktır."

Türk din tarihi araştırmalarında Köprülü'nün metodolojisini izleyen genç bilgin, Ahmet Yaşar Ocak'ın onun için yazdığı şu satırlara tamamen katılıyorum: "Köprülü her bilimadamına nasip olmayan sezgi ve sentez kabiliyetini mükemmelen kullanmasını bilmiştir. Onun çeşitli eserlerinde şu veya bu şekilde ortaya koyduğu, mâhiyetini açıkladığı pek çok konu ve mesele, bugün onun teşhis ettiği biçimde tezâhür etmiş, vardığı birçok sonuç, üstelik daha da kuvvetli bir biçimde teyit edilmiştir."

Fransız oryantalisti Cl. Huart, *İlk Mutasavvıflar* hakkında "Batılı Avrupa üniversitelerinde öğretilen tarihî ve edebî intikadın en sıkı usullerinin burada tatbik edildiğini hayranlıkla görüyoruz. Arkasından kendisini takip edenler çıkarsa, bu eser bir devir açacaktır" demektedir. İstanbul Darülfünunu'nda Ziya Gökalp'in "milli hars" kavramını benimseyen Köprülü, bu eseri "milli ruhu ve milli zevki anlayabilmek" için yazdığını söyler. Eser, bugün de Türk edebiyatı ve kültürü alanında klâsik bir eser olarak kabul edilmektedir (Ancak Türk dilinin son yüzyıl içinde geçirdiği gelişme o kadar derin ve devrimci olmuştur ki, genç kuşaklar bu eseri okuyup yararlanmakta güçlük çekmektedir. Eski dilde yazılmış bunun gibi temel eserlerin uzmanlarca yeni Türkçemize aktarılması bir zaruret haline gelmiştir).

İlk Mutasavvıflar ile Köprülü, Gökalp'in düşlediği sürüp gelen öz "milli kültür", "milli ruh" üzerinde bilimsel araştırmaların temelini atmış bulunuyordu.

Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* adlı klâsik eserinden sonra, Türk

din tarihi üzerinde incelemelere devam etmiştir. 1921'de *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makalesi çıktı. Ortaçağ Türk din tarihi üzerinde çığır açan bu makalesi kısa zamanda oryantalistlerin dikkatini çekti ve Viyana'da *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte* adlı dergide Almancaya çevrildi. Orada Köprülü, Fr. Babinger'in ağır yanlışlarını düzeltmekte, Anadolu'da heterodoks dinî hareketler üzerinde yeni ufuklar açmaktaydı. Aynı konuda 1923'te Paris'te toplanan *Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi*'nde, sonradan "Les Origines Du Bektachisme" (Paris, 1926) başlığıyla yayımladığı bildirisini okudu. 1930'da *Der Islam*'da "Abû İshak Kazerûnî", 1935'te *Türkiyat Mecmuası*'nda "Mısır'da Bektâşîlik" adlı yazıları da Türk din tarihi tetkiklerine önemli katkılardır.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra Alman ve Avusturya oryantalistleri (başlıcaları P. Wittek, Fr. Giese, Fr. Kraelitz, T. Menzel, Fr. Babinger ve Fr. Taeschner) ilk Osmanlı kaynakları üzerinde *textkritik* metodu ile filolojik önemli incelemelere yönelmişler, böylece, Osmanlı Devleti'nin doğuşu üzerinde açıklayıcı önemli bilimsel sonuçlara varmışlardı. Bu incelemeler göstermiştir ki, Selçuklu Devleti, Anadolu'da Bizans devlet ve medeniyetinden hiç de aşağı olmayan bir medeniyeti temsil etmektedir. Öbür yandan Türkmen boylarının yoğun biçimde yerleştiği Uc (serhad) bölgelerinde Bizans ve öbür Hıristiyan devletlere karşı sürekli savaşla meşgul *gâziyân (alplar)* kendine özgü bir Uc kültürünü temsil etmekteydiler. Bu sonuçları, bağnaz Alman milliyetçiliğinin Osmanlı araştırmalarına uygulanması biçiminde fazlaca sert biçimde eleştiren yeni kuşak İngiliz Türkologları (başlıca C. Heywood, C. Imber) duygusal bir yaklaşım içindedirler. Gerçekte, Alman müsteşrikleri, Osmanlı kaynak incelemelerinde Batı'da yüzyıllarca uygulanmakta olan *textkritik* ve hermenötik metodlarını Osmanlı kaynaklarının incelenmesine uygulayarak yepyeni bir araştırma alanı açmışlardı.

Türk Tarihinde Türe (Törü) ve Yasa Geleneği

Orta Asya'da 1069'da Türk Karahanlı hükümdarı için yazılmış bir siyaset kitabında, *Kutadgu Bilig*'de eski İran ve Türk devlet anlayışı bir arada incelenmiştir (bkz. H. İnalcık, *Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri).* Eseri yazan Yusuf Hâs Hâcib, bu hükümdar ve kanûn kavramlarını şu formülde (adâlet dairesi) özetlemiştir: "Ülkeyi elde tutmak için, çok asker ve ordu lâzımdır, askerini beslemek için de çok mal ve servete ihtiyaç vardır, bu malı elde etmek için, halkın zengin olması gerektir. Halkın zengin olması için de doğru kanûnlar konulmalıdır. Bunlardan biri ihmâl edilirse dördü de kalır. Dördü birden ihmâl edilirse beylik çözülmeye yüz tutar."

Yusuf Hâs Hâcib'in eserinde bu siyaset görüşü hâkimdir. Hâcib, çeşitli yerlerde bu fikre döner ve başka biçimlerde açıklamaya çalışır. Meselâ "Halk zenginleşti ve memleket nizâma girdi; halk hükümdara dualar etti. Halk kurtuldu ve zahmet denilen şey ortadan kalktı. Kuzu ile kurt birlikte yaşamaya başladı... Bir müddet böyle huzur ve asayiş içinde geçti, halkın ve memleketin her işi yoluna girdi. Memlekette yeni şehir ve kasabalar çoğaldı. Hükümdarın hazinesi altın ve gümüş ile doldu. Hükümdar rahat etti ve huzura kavuştu; şöhreti ve nüfuzu dünyaya yayıldı" (beyit 1039-1044). "Ey hâkim! Memlekette uzun müddet hüküm sürmek istersen, kanûnu doğru yürütmeli ve halkı korumalısın. Kanûn ile ülke genişler ve dünya düzene girer, zulüm ile ülke eksilir ve dünya bozulur. Zâlim, zulmü ile birçok sarayları harap et-

miş ve sonunda kendisi açlıktan ölmüştür" (beyit 2033-2035). Bu ideal devletin dayandığı kilit kavram adâlettir.

1. Para ayarını temiz tutmalı, 2. Halkı âdil kanûnlarla idare etmeli ve kuvvetlinin zayıfı hükmü altına almasına meydan vermemeli, 3. Haydutları ortadan kaldırmalı, 4. Yolları açık ve emin tutmalı, 5. Herkese mertebesine göre muâmele etmeli.

Yine Sâsânî geleneğini yansıtan ve Ardaşîr b. Bâbek çağına atfedilen bir risâlede de hükümdarın görevleri, "Adl göstererek raiyyetin durumunun iyiye götürülmesi, yolların emniyeti, raiyyetin evinin barkının korunması ve zâlimlerin elinin ondan uzaklaştırması" şeklinde sıralanır. Çoğunlukla Eski İran devlet geleneklerini yansıtan Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyâsetnâme*'sinde (ilk üç fasıl) hükümdarın vazifeleri; âsileri cezalandırıp itaat altına sokmak, her hizmet sahibini kendi yeterliliğine göre yerine ve mertebesine getirmek, adâlet ile reâyânın huzurunu sağlamak, kanallar, köprüler yaparak, yeni köyler ve şehirler kurarak ülkeyi kalkındırmaktır. Hükümdarın başta gelen vazifesi, haftanın belli günlerinde bizzat reâyânın şikayetlerini dinleyip doğrudan doğruya adâleti yerine getirmektir. Herkese derecesine göre muâmele etmek, "herkesi kendi menziletine koymak", sınıflar düzenini muhafaza etmekle ilgili olup bu çeşit nasihatnâmelerde daima zikrolunur.

Hükümdarın mutlak hâkimiyetine dayanan Osmanlı patrimonyal devlet sisteminde otorite sahibinin halka adâleti, kuvvetlinin zayıfa karşı zulmünü ve yolsuzluklarını önleme anlamında anlaşılan bir adâlet, hükümdarın en önemli görevi sayılır. Sâsânîlerde ve daha sonra İslam devletlerinde büyük dîvan tertibi ve hükümdarın bizzat tebaanın şikayetlerini dinleyerek hüküm vermesi bu aslî görevin yerine getirilmesi içindir. Mezâlim Dîvanı, Dâru'l-adl veya Dîvan-ı Âlî adıyla anılan bu dîvana herkes gelip şikayet sunabilirdi.

Sâsânîlerde her ayın ilk haftasında raiyyetten herhangi bir kimse dîvana gelmek ve doğrudan doğruya hükümdara şikayetini bildirmek hakkına sahipti.

Nizâmü'l-Mülk, *Siyâsetnâme*'de bu âdetin gerçek gayesini açıklar: Padişahlar haftada iki gün mutlaka doğrudan doğruya halkın şikayetlerini (mezâlim) dinlerler ve hakkı yerine getirirler. Böylece, ülkenin her yerinde zâlimler şikayet korkusuyla kötülük yapmaktan çekinirler. Şikayetler, genellikle padişah adına otorite icrâ edenlerin yolsuzluklarına karşıdır. Üstelik doğrudan doğruya padişahın bir emri, bir kanûn veya nizâm aleyhinde de şikayette bulunabilir. Hükümdarın hükmü süratle verilmeli, son ve kesin olmalıdır. Şikayet dinleme, hükümdarın her şeyin üstünde olan mutlak otoritesini göstermeye araç olur. Böylece yüksek dîvan, hükümdarın adâlet ve hâkimiyetinin en yüksek derecede ortaya çıktığı yerdir ve Doğu devletinin niteliğini en belirgin şekilde ortaya koyan kurumdur. Bütün İslam devletlerinde, Sâsânîlerde olduğu gibi, bu müesseseye birinci derecede önem verilmiştir. *Kutadgu Bilig*'de adâlet, geleneksel İran-İslam devletlerinde olduğu şekliyle ve aynı önemle belirtilir (özellikle Kün-Togdı'nın adâletin ne olduğu hakkında XVIII. fasıl, beyit 792-822). Beg der ki: Taht üç ayak üzerindedir, hiçbir tarafa eğilmez. "Hareketim ve sözüm bütün halk için aynıdır." "Ben işleri doğruluk (könilik) ile hâllederim; insanları bey veya kul olarak ayırmam... ben işleri bıçak gibi keser atarım, hak arayan kimsenin işini uzatmam." Zulme uğrayarak kapıma gelen ve adâleti bulan kimse benden tatlı tatlı ayrılır. Benim sertliğim zâlimler içindir. Kanûn karşısında herkes eşittir. (b. 812: törü bulsa mindin kapugka kelip; burada kapu Osmanlılarda kullanıldığı gibi, hükümdarın hükümet işlerine başkanlık ettiği yer, yani dîvandır).

Kutadgu Bilig'de devlet anlayışının, siyaset ve ahlâk kurallarının geniş ölçüde Hint-İran kaynaklarına dayandığına kuşku yoktur. Bu kavramlar bütün Müslüman milletlerin ortak kültür mirası haline gelmişti. Yusuf Hâs Hâcib'in X.-XI. yüzyılda Doğu İran'da ve Mâverâünnehir'de kuvvetle canlanmış olan eski İran geleneklerini ve buna dair eserleri tanımış olması doğaldır. Merkezleri Balasagun ve Kaşgar bölgesinde X. yüzyıl ortaların-

da İslamiyet'i kabul etmiş olan Karahanlılar, bu asrın sonlarında kuvvetli İran geleneklerini yaşatan Müslüman Sâmânîlerden Mâverâünnehir bölgesini zapt ettiler. Karahanlılar, İslam kültür dairesine girmiş olmakla beraber, menşede, doğularındaki yüksek Uygur kültürüne de bağlıydılar.

Kutadgu Bilig'de adetleri sayılı İslami-İranî terimler hariç, bu soyut konuyu işlemek için kullanılan dil tamamıyla Türkçedir. R.R. Arat'ın belirttiği gibi, bu yüksek Türkçe kuşkusuz Uygur sahasında işlenmiş Türkçeydi. Yusuf'un, aynı zamanda Uygurların Burkancılık (Budizm) kültür ve felsefesine yabancı olmadığını gösteren izler vardır. Onun, Sanskritçeden Türkçeye çevrilmiş eserleri, bu arada siyaset kitaplarını görmüş olması uzak bir olasılık değildir. Hint siyaset görüşleri, İran yoluyla olduğu gibi, Uygur yoluyla da alınmış olabilir.

Kadîm Hint-İran devlet görüşüne karşı *Kutadgu Bilig*, iyi bir devlet idaresinde devlet yasasını, her şeyin üstünde sayan Türk devlet geleneğini belirtir.

Yusuf, bir taraftan Anûşîrevân'ı örnek gösterirken, öbür taraftan da birtakım Türk ulularının adlarını zikrederek onların gelenek ve inançlarını aktarmaktadır. Ayrıca birçok Türk atasözüyle düşüncelerini destekler. Türk devlet geleneğini her şeyin üstünde tuttuğunu şu sözleri ortaya koyar (b. 276):

Körü barsa emdi bu Türk begleri
Ajun bejlerinde bular yigleri

İran devlet geleneğinde, her şeyin üstünde hükümdarın mutlak otoritesi vardır. Üstelik bu otorite kanûnun üzerindedir. Bu sınırsız otoriteyi yalnız adâlet düşüncesi sınırlar. İran pendnâmelerinin çoğunda adâletin de yine hükümdarın çıkarını göz önünde tutan pragmatik bir gayeye hizmet ettiği açıktır. Adâletin yerine getirilmesi, tamamıyla hükümdarın bir bağışlama hakkıdır. Onun mutlak otoritesini sınırlayan objektif kurallar şeklinde maddeleşmemiştir. Adâlet, büyük dîvanda hükümdarın

bir lûtuf ve ihsanı şeklinde ortaya çıkar. Eski İran Sâsânî döneminde pendnâmeleri yazanlar, adâletin garantisi olarak hükümdarın âdil olması, insaf ve hilm sahibi bulunması gibi moral prensiplere dayanmaktan başka yol bulamamışlardır.

Kutadgu Bilig'de İranî devlet ve hâkimiyet anlayışı yanında kuvvetle belirtilen bir nokta, hâkimiyetin törüden (kanûn ve nizâm) ayrılmaması, hattâ hâkimiyetin bizzat törü ve kut'tan ibaret olduğu görüşüdür.

Bu Kün-Togdu dediğim doğrudan doğruya kanûndur (b. 355).

Beylik kanûn ile ayakta durur" (Toru birle beglik turur ol örü).

Yusuf, hükümdara "Ey aziz kut, ey iyi törü" diye hitap eder.

"Bir memleketin bağı ve kilidi iki şeyden ibarettir: biri ihtiyatlılık biri kanûn; bunlar esastır" (biri saklık ol bir törü il köki) (b. 2015).

"Bey mülkünü ve halkını kanûn yolu ile nizâm altında bulundurur" (törü birle tüzse ili budnını) (b. 286).

Âdil kanûnlar koyma ve onları tarafsızlıkla uygulama yoluyladır ki, bir hükümdar uzun süre egemenliğini koruyabilir. Bir Kağan, özellikle devlet kurucu Türk kağanı, mutlaka bir törü koymalıdır. Yazıcızâde, *Selçuknâme*'de Oğuz Han'ın "vasiyyet edip türe koyduğunu" anlatır. Orhon Âbideleri'ne göre, Göktürk Devleti'nin kurucusu Bumin Kağan tahta oturunca "Türk milletinin ülkesini, törüsünü edivermiş, tanzim edivermiş", ondan sonra dört tarafa hâkimiyetini yaymış ve imparatorluğu kurmuştur (H.N. Orkun neşri, *Eski Türk Yazıtları*, I, Ankara 1936, D. I, D. II). Bir ara çökmüş olan devlet yeniden bağımsızlık mücadelesine girdiği zaman, İlteriş Kağan "Türk türesi bozulmuş olan milleti ecdadının türesince vücuda getirmiş, harekete getirmiş" (budunıg Türk törüsün içgımış, budunıg eçüm apam törüsinçe yaratmış, başgurmuş" (I D 13, II D 12, I D 14).

Bilge Kağan devletin gücünü anlatırken "böyle kazanılmış, tanzim edilmiş ülkemiz, törümüz var idi" (I D 22) der. Kitâbedeki

şu ünlü parçada "Yukarıda Tanrı basmasa aşağıda yer delinmese, Türk milleti ülkeni törünü kim bozar" denmektedir (I D 22). Törü'nün temel kuralları, Orta Asya toplumunda sosyal siyasî düzende hâkim örfî hukuktur, *yosun*'dur. Fakat yosun, kurucu Kağan'ın iradesi ile törü hâlini alır. Kağan, kendi emirlerini ona ekler ve ili yeni düzenine koyar. Törü, hükümdarı bağlayan objektif hukuk kurallarının tümüdür. Türk devlet geleneğinde törünün o kadar önemli bir yer tutması, onun kabileler arasında çok titiz bir şekilde gözetilen örfî hukuka dayanmasından ileri gelmiş olmalıdır. Büyük Selçuklu hükümdarlarının İran'a hâkim olduktan sonra İran kisrâları tipinde bir hükümdar anlayışını benimsemeleri ve Oğuz kabilelerinin taassupla bağlı oldukları törü'ye aykırı hareket etmeleri, bu kabilelerle Selçuk hükümdarları arasındaki anlaşmazlıkların gerçek sebeplerinden biri ve başlıcası olabilir.

Cengiz Han Yasası, temelde Türk devletlerindeki törüden başka bir şey değildir ve Yasa hakkında bildiklerimizi törü üzerine genişletebiliriz. Törü'nün devlet içindeki üstün yerini Yusuf, şu beyitte kuvvetle belirtir:

"Beylik iyi bir şeydir. Fakat daha iyi olan kanûndur ve onu doğru tatbik etmek lâzımdır" (idi edgü beglik takı edgürek: Törü ol anı tüz yorıtgu kerek) (b. 454).

Devlet kurucu belli başlı Türk hükümdarlarının bir kanûnnâme çıkarmış olması bir raslantı değildir. Eski Türk geleneklerini kuvvetle yansıtan eski Osmanlı rivayetlerine göre, Osman Gâzi, bağımsızlığını ilân ettikten sonra kanûnlar koymuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek kurucusu Fâtih Sultan Mehmed, biri reâyâ için, diğeri devlet teşkilâtı için iki kanûnnâme çıkarmıştır. Nihayet, imparatorluğu bir cihân imparatorluğu durumuna getiren Kanûnî Sultan Süleyman bir kanûnnâme yaymıştır. Bu kanûnnâmeler, sırf sultanın iradesine dayanan kanûnlar mecmuası, yasadır ve şeriatla bir ilgisi yoktur; başka deyimle, ancak Türk devlet geleneğinin bir uzantısı sayılmalıdır.

Kutadgu Bilig'de bu köklü Türk devlet anlayışı, İran devlet anlayışındaki adâlet kavramını hayli değiştirmiştir: Adâlet,

hükümdarın bir bağışlama fiili değil, törünün doğru ve tarafsız bir şekilde uygulanmasıdır.

Kutadgu Bilig'de Türk devlet geleneğini yansıtan ikinci esas, halka karşı hükümdarın ödevleri sayılırken ortaya çıkar. Yukarıda belirttiğimiz gibi Yusuf, İran devlet geleneğini izlediği yerlerde mal ve hazine toplamanın önemi üzerinde durur: Hazine egemenliğin temelidir (özellikle b. 545-5464). Bunu söyleyen Beg'e karşı Ögdülmiş şunları söyler:

"Hazineni aç ve servet dağıt. Adamlarını sevindir, onlar senin her arzunu yerine getirirler... Adamların çok ve kalabalık olsun, asker çok olunca gazâ yapar hazineni doldurursun" (b. 5479-90). "Beyler cömert olursa adları dünyaya yayılır... etrafına üşüşerek asker toplanır ve ordu olur, asker ve ordu ile insan dileğine kavuşur. Cömert ol, bağışla, yedir içir... Dünya hâkimi bey niçin hazine toplar, asker nerede ise orada hazır hazine alır" (b. 2050-56).

Ulug-kent beyi der ki, "Halk mutlu olmalıdır, halkın mutlu olması için karnının doyması lâzımdır" (b. 5353-55). Zirâ "Kara budunun kaygısı hep karnıdır... Onların yiyecek ve içeceklerini eksik etme" (b. 4330, 4327).

Orhon Âbideleri'nde hükümdarın esas ödevi halkı, Karabudun'u doyurmak ve giydirmek, onu zengin etmektir. Tahta çıkmış yeni kağanların en büyük başarısı olarak daima bu nokta belirtilir. Bilge Kağan diyor ki: "Kağan olup yoksul fakir budunu hep bir araya getirdim, fakir budunu zengin yaptım, az kavmi çok kıldım" (H.N. Orkun neşri, I C 10). "Amcam Hakan (tahta) oturarak Türk milletini yüce etti, doğrulttu. Fakiri zengin kıldı, azı çok eyledi" (I D, 16, 17). "Ölecek olan milleti diriltip doğrulttum, çıplak kavmi elbiseli, fakir kavmi zengin yaptım, az kavmi çok kıldım" (I D 29).

Kuşkusuz bu bozkırlarda kabile hayatına bağlı bir kurum olarak doğmuştur. Beyin görevi gerçek anlamda halkın karnını doyurma imkânlarını yaratmaktır. Farsçaya *hân-i yagmâ* olarak geçen toy, Osmanlılara kadar bütün Türk devletlerinde

dikkatle uygulanan vazgeçilmez bir kurumdur. Tabiatıyla İran devlet anlayışının galebe çaldığı yerlerde ve çağlarda toy daha ziyade sembolik bir anlam taşımaya başlamıştır. Fakat Orta Asya'da önemini daima korumuş görünmektedir. Bu kurumun anlamını en iyi anlatan tasvirlerden birini Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyasetnâme*'sinde buluruz: "Padişahlar, sabahleyin hizmete gelen kimseler yiyecek bir şey bulsunlar diye (sarayda) zengin sofralar kurdurmak hususunda daima ihtimam göstermişlerdir. Eğer ileri gelen kimselerde hemen yemeğe oturma isteği yoksa yemeklerini zamanı gelince yemelerine mâni yoktur. Fakat sabahları muhakkak bu sofra kurulur. Sultan Tuğrul, güzel sofralar kurulması ve çeşit çeşit yiyecek konması hususuna olağanüstü dikkat ederdi. Ata binip seyre ve ava gittiği zaman gerektiği şekilde yiyecek hazırlanırdı ve kırda sofra kurulduğu zaman o kadar yiyecek karşısında bütün büyükler ve emirler hayret içinde kalırlardı." Türkistan Hanları, hizmetliler yanında ve mutfakta bol yiyecek bulunmasını tamamıyla devlet düzenine ait bir iş olarak kabul ederlerdi: "Semerkand'da, Uzkend'e gittiğimiz zaman bazı gevezelerin dilinden şunu işittik ki, Cikili (Çigil)ler ve Mâverâünnehirliler daima derlermiş ki: Biz sultanın gelişinden ayrılışına kadar sofrasında bir lokma ekmeğini yemedik."

Bu âdeti, 1330'larda İbn Battuta, Kastamonu beyliğinde şöyle anlatmıştır: "Her gün ikindi namazından sonra sultanın kabul resminde bulunması âdettir. O zaman yemek getirilir, kapılar açılır, şehirli, göçebe, yabancı, misafir kim olursa yemeğe oturmaktan men edilmez." Âşık Paşazâde'ye göre, Osmanlı sarayında "ikindi vakti nöbet ururlar ki, halk gelip yemek yiyeler".

Karahanlılar Devleti'nde olduğu gibi şehir hayatını esas alan bir devlet düzeninde *Kutadgu Bilig* bu müesseseye daha geniş bir mânâ vermek mecburiyetindeydi. Gerçekten Yusuf halkı, zengin, orta hâlli ve fakir olarak üçe ayırır. Hükümdar "her şeyden evvel fukarayı gözetmelidir", zenginlerin yükü orta hâllilere yüklenmemelidir; o zaman durumları sarsılır, fakirleşirler. Öyle hareket etmelidir ki, fakirler orta hâlli, orta hâlliler zengin olsunlar (b.

5560-67). Böylece Yusuf, Hint-İran geleneğinde halkın zenginliğini hazinenin zenginliği şeklinde anlayan ve halkın refahına hizmet etmek lâzım geldiğini savunan fikirle Türk devlet geleneğini uzlaştırmaktadır.

Şeriat ve Kanûn, Din ve Devlet

İslamı incelerken temel olarak iki farklı yaklaşım gerçekleştirilmiştir. Dinin sıkı yorumu, yalnız Kur'an ve Sünnet'te ortaya konan İslamın değişmez ve ebedî ilkelerine dayanan bir yorum önermektedir. Bu temel kaynaklardan getirilen delillerle, "hâkimiyetin Allah'a ait olduğu; aslında kâinatın bir olan Allah'ın mülkü olduğu ve bu yüzden hukukun tek bir kaynağı bulunduğu" belirtilmiştir. Buna göre, Allah'ın emirleri, insan toplulukları ve devlet de dahil, bütün cihânı yönetir.

Öyle görünmektedir ki, ilk Osmanlı sultanları hukukî kurallar koyarken, hattâ önemli politik kararlar alırken fakîhlere danışmışlar; daha sonra aynı amaç için, *Şeyhu'l-İslamlık* makamını kurmuşlardır. Ancak, Osmanlı tarihinin sonraki dönemlerinde, özellikle Fâtih'ten sonra, yönetime ait alanlar, kanûn yapma faaliyeti bakımından sultana özgü sayılmıştır. Bu özel alanlarda *şeriat* ya da dogmatik yorum, çeşitli kamu kurumlarını açıklamakta yeterli görülmemiştir. Burada karşı bir yöntem olarak deneysel *(emprical)* tarihsel yaklaşım, vazgeçilmez bir zaruret olarak kabul edilmiştir.

Genel olarak İslam hukukunda sosyal-tarihsel yöntem, fiilî şartlar ve durumlar ve belli bir kurumun ortaya çıkmasına yol açan süreçlerle ilgilidir. İslam hukuku şeriatın kapsamını genişletirken bizzat İslam fukahâsının, sosyal muâmelât alanında kıyas ve öteki yorumlarla emprik yönteme yabancı olmadığını belirtmek gerekir. Fıkh; İslam cemaatinin bir bütün olarak yanılmazlığı prensibi, yani *icmâ*'ın (concensus) uygulanmasıyla gelişip büyümüştür. XIX. yüzyılda *ictihâd* kapısının açılmasını savunan ulema ve düşünürler, İslam hukukunun bu dinamik ilkesini en geniş

şekilde uygulamaya çabaladılar. Bilindiği üzere, özellikle *icmâ'*, *istihsân* ve *istislâh* ilkelerini savunan ulema, Osmanlı'nın resmî mezhebi olan Hanefî mezhebine mensup idiler. Osmanlı fakîhi Muhammed el-Fenârî, *istislâh* ilkesini genişleten ulema arasında sayılır. İstihsâna bir misâl vermek gerekirse, Osmanlı Şeyhu'l-İslamı Ebûssuûd, XVI. yüzyılda Osmanlı toplumunda yaygın olarak yerleşmiş para vakıflarını onaylamıştır. Bunu yaparken onun gerekçesi, binlerce fakir insanın, ulemanın, öğrencilerin ve imâretlerin bundan yararlandığı ve para vakfının kaldırılması hâlinde Müslüman toplumunun bundan büyük zarar göreceği gerekçesiydi. Böylece, toplumun faydası ilkesi, para vakıflarının şeriatça onaylanmasında kullanıldı. Oysa Hanbelî mezhebinde bir âlim, Mehmed Birgivî, para vakıflarının ribâya bulaştığı ve dolayısıyla şeriata aykırı olduğu gerekçesiyle şeyhülislama şiddetle saldırdı.

Verdikleri hükümlerde ve ıslâhat tedbirlerinde çoğu Osmanlı hukukçusu ve bürokratı, toplumun ve devletin ihtiyaçlarına yanıt vermek için her zaman *istihsân* prensibine, yani Müslüman cemaatinin genel menfaati ilkesine başvurmuştur. Kısacası, özellikle Müslüman toplumun temel ihtiyaçları söz konusu olduğunda, bizzat ulema açıkça, İslam hukukunun bu gelişmeci ilkesine bağlı kalmışlardır.

İslam tarihinde, en azından belli bir dönemden sonra, yalnız sultanın mutlak yetkisiyle çıkarılan ve uygulanan kanûnlar da mevcut olmuştur. Bağımsız bir hukuk, bağımsız bir siyasî yetkinin varlığını gerektirir. Burada İslam için temel soru, ayrı bağımsız bir kurum olarak böyle bir siyasî otoritenin İslam'da bir gereklilik olup olmadığıdır. Başka bir ifadeyle, temel sorun, gerçekten İslami emirlerin dışarıdan zorlayıcı bir otoriteye ihtiyaç duyup duymadığıdır. Tarihte, bir İslam cemaatinin ve şeriatın, kendi siyasî otoritesi olmadan bir gayrimüslim devletin yönetiminde varlığını sürdürdüğü dönemler olmuştur. İran'da Moğol İlhanîler dönemi, Rusya ve Avrupa koloni yönetimi gibi. İslam tarihinde

bu soru, dünyevî bir gücün veya devletin var olması gerektiği şeklinde cevaplanmıştır.

Daha sonraki zamanlarda bu soru, İslâm ve Müslümanlar için hayatî bir önem kazanmıştır. Özellikle Sünni İslam, Şi'îler'in ve Haçlılar'ın saldırıları altında büyük bir tehlike karşısında kalınca, güçlü bir hilâfet, onu destekleyen güçlü bir devlet, İslamın hayatta kalması için bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir.

Ne var ki, bağımsız bir dünyevî otoritenin oluşturulması, aynı zamanda bağımsız bir kanûn yapıcı otoritenin de kurulması anlamına gelmektedir. Diğer taraftan, zamanla şeriatın çözüm için bir kural koymadığı durumlar ortaya çıkmaktaydı. Fetvâ kurumu, her zaman, özellikle kamu işlerinde yeterli değildi. Sultan tarafından verilen hükümler, bazen şeriatla uyumlu görünmese bile, sivil otoritenin devamı nihaî olarak Müslümanların hayrı için, zorunlu kabul edilerek bu hükümler uygulama alanına konmuştur. Bu kurallar, tamamıyla bağımsız bir hukuk konusu olarak, şeriatla yanyana mevcut devlet hukuku anlamına gelen *kanûn* veya *zevâbit* terimleriyle adlandırılmıştır. Tarihsel olarak, sultanın dinî otoriteye dayanmayan bağımsız egemenliğinin ve bağımsız olarak kanûn yapma faaliyetinin bu gelişimi, X. ve XI. yüzyıllarda İran'da Buveyhî oğullarının ve Türk Selçukluların fiilen egemen olmasıyla güç kazanmıştır. Özellikle, Selçuklu sultanının askerî-siyasî otoritesi, o zaman İslam dünyası ve hilâfetin içine düştüğü anarşiden kurtarılması için hayatî bir zaruret olarak karşılanmıştır. Böylece, mutlak otorite ve adâlet kavramlarına dayanan eski İran devlet anlayışı, Müslüman siyaset teorilerinde yaygın hâle gelirken, güçlü Türk hanedanları devlet idaresinde fiilen bir kuvvet ayrılığı prensibi getirmişlerdir. Onlar, Orta Asya Bozkır Devleti'nin *beg-kagan* ve *törü-yasa* geleneklerini yürürlüğe koydular ve bunu, Orta-Doğu topraklarında kurdukları devletlerde hükümdar otoritesinin temeli yaptılar. Başka bir deyişle X. ve XI. yüzyıllarda İslam topraklarında Türk devletlerinin kurulmasıyla beraber, devlet ve hukuk kavramı, bağımsız sivil otorite ve onun

kanûn koyucu gücü lehine derin bir değişiklik ortaya çıkmıştır. Türk yöneticiler, kamu otoritesi ve bu otoritenin mutlak bağımsızlığı konularında çok duyarlıydılar ve kamu yönetimini daima kendi devlet ve hukuk anlayışları doğrultusunda örgütleme hakkına sahip oldukları kanısını taşıyorlardı. Şekil bakımından yasalar, pratik alanlarda sultanın emirleri biçiminde çıkmakla beraber, teoride genel kurallar, kanûn olarak yorumlandı ve zaman zaman tutucu ulemanın eleştirilerine hedef oldu (Ulug Bey'in şeriatçılar tarafından katli olayı, Osmanlılarda Kadızâdeli vâizlerin sebep oldukları kargaşa) fakat genelde, şeriatın ruhuna aykırı olmadıkları iddia edildi. İslam dünyasında Osmanlılardan önce kodifiye edilmiş bir kanûn mecellesi bize ulaşmamışsa da temel kuralları formüle eden bu gibi sultanî emirler, şeriat ile yan yana bir sivil hukuk alanı oluşturmuştur. Bu yeni eğilim Al-Mâverdî (ö. 1058) gibi büyük fakîhlerin kitaplarında bir yansıma bulmuştur. Al-Mâverdî, şeriatın uygulanmasını teminat altına alan bir araç olarak ve Müslüman toplumunun iyiliği ve bekası için dinden kaynaklanmayan bir kuvvetin (kuvvatu's-saltana veya amâra) gerekliliğini belirtmiştir. O, birbirinden ayrı şeyler olarak, dinin korunması hirâsatu'd-dîn ve siyâsetu'd-dünyâ'dan söz etmektedir. Başka bir deyişle, burada da İslamın ve halkın hayrı prensibi (İslami terminoloji ile *istislâh),* bağımsız siyasî otoriteyi ve onun kural koyma gücünü geçerli kılan ilke olarak kabul edilmiştir. Aynı mantık, sultanın otoritesinin bağımsız niteliğini ve bağımsız kanûn yapma yetkisini savunmak için, Osmanlılar zamanında da tekrarlanmış, bu durumu ifade için, daima "Şer' ve Kanûn" ve "Dîn ü Devlet" terimleri kullanılmıştır.

Diğer taraftan, siyaset hakkındaki emprik teoriler, gayri-İslami kaynaklara dayanan ahlâk ilminin bir bölümünü oluşturan siyâsetnâme, nasihatnâme gibi bağımsız bir literatür tarzını ortaya çıkardı. Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyâsetnâme*'si kadar ünlü olmasa da Ziyâeddîn Barnî'nin eseri (yazılışı, 1359), İran-Türk saltanat ve hukuk teorisinin dikkat çekici bir ürünüdür. Barnî, İslam devle-

tinde hükümdarın bağımsız olarak kanûn yapma yetkisine sahip olma gereğini açıklarken, bunu düzenli dinî bir toplum hayatının önkoşulu olarak kabul etmiş, kâdir-i mutlak bir devlet teorisinden hareket etmiştir. Müslüman halkın bekası, düzeni ve bizzat şeriatın uygulanabilmesi için, mutlak güce sahip bir yöneticinin zorunlu olduğu savunulmuştur.

Türk tarihçi ve devlet adamı Tursun Bey'e göre,* "Her insan toplumu, İslam toplumu da dahil olmak üzere, bekası için, sivil bir otoriteyi kabul etmelidir". "Siyaset (siyâsa) hikmete dayanıyorsa, insan tabiatında mevcut bulunan ve iki cihânda, bu dünyada ve öteki dünyada, mutluluğa götüren mükemmeli gerçekleştirir. Bu tür bir siyaset, ilâhî siyaset olarak adlandırılır ve buna namus ya da dindar kişinin diliyle şeriat denir. Bunun kurucusuna da peygamber denir. Ancak, otorite (tedbîr) bu düzeyde değilse ve Cengiz Han'ın yaptığı gibi bu dünyada düzen kurmayı başarmak amacıyla sadece akla dayanırsa (tedbîr-i 'akl), buna 'sultanî siyaset' (siyâset-i sultanî) veya 'padişah yasağı' (yasag-i padişahî) denir. Başka bir deyişle buna biz örf deriz" diyor. (Fâtih'in kanûn niteliğindeki fermanlarını içeren bir mecmuaya, "Kanûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i 'Örf-i Osmânî" adı verilmiştir).

Tursun Bey, "İkisinden herhangi birinin gerçekleşmesi kesinlikle bir padişahın varlığına bağlıdır. Dinde kanûn yapıcıya, yani peygambere her çağda ihtiyaç yoktur. Çünkü ilâhî hukuk, meselâ İslam, (insanlar arasında) kıyamete kadar dünyevî ve uhrevî uyum için yeterlidir. Ancak padişahın (sivil otoritenin) varlığı her çağda bir zorunluluktur". "Dünya işlerine (maslaha) her çağda ilgi gösterilmesi gerektiği için, bu dünyanın gündelik işlerini yürütmede mutlak bir yetki (vilâye) sahibi bulunmalıdır. Onun otoritesinin yürümesi kesintiye uğrarsa, insanlar en iyi koşullarda yaşamayı sürdüremezler ve belki de hepsi yok olur" demektedir.

---

* Tursun'un ifadesini günümüz Türkçesi ile sadeleştirdik.

Tursun Bey, İslam dünyasında çok önceden oluşturulmuş bir görüşü ifade etmekte; şeriatın sivil bir otoritenin varlığına dayanması gerektiği teorisini dile getirmektedir. Egemenliğin Tanrısal kaynağı hakkında Türk devlet anlayışı, İslami dönemin egemenlik kavramıyla (zıllullâh-Tanrı'nın dünya yüzündeki gölgesi) özdeşleştirilmiş ve Türk-İslam sultanlıklarında sultan gücünün mutlak niteliğine katkıda bulunmuştur. Devlet ve egemenlik hakkındaki bu anlayışın, Türklerle beraber siyaseten çökmekte olan İslam dünyasına girişi, şüphesiz kamu hayatına yeni bir ivme kazandırmıştır. Zaman içinde, İslam devletini yeniden örgütleyen ve şeriatın uygulanmasını garanti altına alan bir araç olarak Sultanî kanûnlar, İslam toplum ve kültürünün bir parçası haline gelmiştir. Bunun en gelişmiş şekli, İslam devletinin en merkeziyetçi ve otokratik örneği olan Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleşmiştir. Bugün Türkiye'nin, seküler siyasî sistemle yönetilen tek İslam ülkesi olması ve diğer İslam ülkelerinden farklı bir yol izlemesi olgusunun, büyük oranda Osmanlı geçmişinin deneyimine dayandığını söylersek abartmış olmayız. Tarihte Türk devlet geleneğini temsil eden hanedanlar yönetimindeki bazı İslam topluluklarının da bir bakıma benzeri bir deneyimden geçtiklerini söylemek mümkündür.

Devlet hukukunu oluşturmaya gelince, bu süreç üç kaynağa indirgenebilir. İlkin çoğu kanûn veya kanûnnâmeler, kaynağı bakımından, nesiller boyunca halk tarafından izlenen ve uygulanan yerel örf ve âdetleri esas almaktadır. Hükümdarın yaptığı, sadece bunlara hukukîlik kazandırmaktan ibarettir. Böylece sultanın "örfî", veya dünyevî otoritesi, yerel âdetleri devlet hukukuna çeviren anahtar etmendir. İkinci olarak, hükümdarın egemen gücü, eski İran ve Türk kaynaklarından gelen uygulama ve kavramları devlet hukukuna dönüştürmekteydi. Üçüncü olarak, günün ihtiyaçlarına cevap veren fermanlar, genel kurallar içerdiği zaman birer kanûn niteliğini kazanıyordu (bunun için en iyi misâl, R. Anhegger'le beraber yayımladığımız *Kanûnnâme-i*

Sultânî ber Mûceb-i 'Örf-i Osmânî'deki kanûn-fermanlar ve yasaknâmelerdir).

Burada, Osmanlıların ve onlardan önceki diğer Türk devletlerinin, halkın "maslahatı" alanında ortaya çıkan sorunlara, örf üâdât ve hükümdarın otoritesine dayanan kanûnları kullanarak nasıl çözüm bulabildiklerini göstermeye çalıştık. Ancak İslam devleti olarak onların hepsi, önceden prensip olarak her hususta şeriatın üstünlüğünü kabul etmiştir. Osmanlı Kanûn-i Esâsî'si "devletin dîni dîn-i İslâm'dır" derken, öbür taraftan bürokratlar, Fransız kanûnlarını tercüme edip uygulamakta, bunu din ve devletin selâmeti için yaptıklarını ileri sürmekteydiler.

Özetlemek gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu ve daha önceki Müslüman devletlerinde kamu hayatına ilişkin yeni durumlarda bağımsız bir kanûn koyma faaliyeti bir zaruret olarak, yine bir İslami kurala, istislâh ve istihsân kuralına göre meşrûlaştırılmıştır.

Şeriatın uygulanması, bir *ulu'l-emr*'in, yani emir sahibi bir siyasî otoritenin varlığını gerektirdiği için ulema, siyasî gücün sağlamlaştırılması doğrultusunda gerekli olan kanûnları, İslam devletinin zarurî bir kurumu olarak kabul etmiştir. Diğer taraftan, tarihî bir gerçektir ki, XI. yüzyıldan bu yana, İran ve Hindistan'da ortaya çıkan Türk-Müslüman sultanlıklarında, İslam öncesi İran ve Türk geleneklerinden türeyen kanûn ve kurumlar, devletin örgütlenmesinde ve kamu hayatında hayatî bir rol oynamıştır.

Osmanlı Devleti'nde Şeriat Dışı Kanûn Yapma Faaliyeti

Tamamen özel koşullar altında gelişen Osmanlı Devleti, şeriatı aşan bir hukuk düzeni geliştirmiştir. Buna imkân veren temel prensip ise *örf*, yani özel anlamıyla hükümdarın yalnız kendi iradesine dayanarak şeriat çerçevesine girmeyen alanlarda kanûn koyma yetkisidir. Bu da doğrudan doğruya hükümdarın devlet içinde tam anlamıyla mutlak bir otorite sahibi olması, devlet çıkarlarının her şeyin üstünde sayılması suretiyle gerçekleşmiştir. Şeriat yanında *kanûn ve örf* yani sırf hükümdarın iradesinden do-

ğan ayrı bir hukuk düzeni prensibi Osmanlılardan önce Türk İslam devletlerinde tamamıyla yerleşmiş bulunuyordu.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bugün anladığımız gibi örf ve âdet Osmanlılarda daha ziyade *örf-i ma'ruf* veya sadece âdet sözcüğüyle gösterilmiştir. Örf terimi bazan *örf-i sultânî* şeklinde, hükümdarın, siyasî-icrâî otoritesi demektir; daha özel olarak sultanın toplumun hayrı için şeriatın dışında sırf kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanûnları (lex principis) gösterir. Osmanlılar, doğrudan doğruya devletin icrâ kuvvetini ve otoritesini temsil edenleri, genel *ehl-i örf* terimi altında toplarlardı. Kadının kararlarını, ancak *ehl-i örf* fiilen yerine getirebilirdi. Burada *örf* tâbiri açıkça siyasî otorite ve icrâ fikrini ifade eder.

Öte yandan *örf-i sultânî* ile *örfüâdât* arasında yakın bir ilişki vardır: Sultan doğrudan doğruya kendi otoritesine dayanarak örfî kanûnlar koyabildiği gibi, *örfüâdâta* kendi iradesini katarak kanûn düzeyine yükseltebilir. Başka deyimle, örfî kanûnların çoğu, menşede *örfüâdâtın* kanunlaştırılmasından ibarettir. Dikkat edilirse bu son hâlde bile, sultanın kanûn koyan bağımsız iradesi esastır.

İbn Haldûn da dahil olmak üzere bir bölüm İslâm uleması, ayrı bir örfî hukukun varlığını meşrû saymazlar. Onlara göre, dört mezhep şeriata kesin şeklini vermiştir. Her şey, şeriat içinde hâlledilmelidir ve edilebilir. Buna karşı bir kısım ulemaya göre örf prensibi, şeriatın dışında kalan meselelerde ve şeriatın tanıdığı câiz derecesindeki işlerde tatbik edilebilir. Şeriatın dört aslı (usûlû'l-fıkh), yani Kur'an sünnet, icmâ' ve kıyas yanında, beşinci bir kaynak olarak örfü kabul eden ulema vardır. Hattâ bazı fakîhler, kıyas yoluyla konan kanûnlara örfü tercihin mümkün olduğunu beyan etmişlerdir. Örfî bir hüküm, kıyasî bir hükmü geride bırakabilir. Fakat nas'a (Kur'an, hadis ve icmâ') tecavüz edemez. Onlara aykırı olamaz. Daha ileri gidenler, örfü, *icmâ'*ın kapsamı içine alırlar. Zirâ örf, Kur'an ve sünnete aykırı olmamak şartıyla bir İslam topluluğunun takip ettiği ve ulemanın

tasvip ettiği bir kural olunca *icma'* sayılır. Bazıları, şeriata aykırı olmayan her âdeti kabule temayül eder. Buna karşın bazıları, ancak mutlak zaruret hâlinde bunu câiz görür.

Pîr Mehmed'in şu fetvâsı dikkate değer: Raiyyet, babasının kaçtığı toprağa geri getirilebilir mi meselesine dair cevabı şudur: "Gerçi şer'î maslahat değildir, lâkin koyun kimin ise kuzu dahi onundur deyü şâyi', ancak bu makûlede ulûlemre müracaat olunur, nice me'mûr ise olur; nizâm-i memleket için, olan emr-i 'âlîye itâat vâcibdir." Burada örfün unsurları açık bir biçimde tespit edilmiştir; 1. Şeriat dışı bir durum; 2. Buna dair yaygın bir âdetin veya kıyasa esas olacak umumi bir telâkkinin varlığı; 3. Hükümdarın iradesi (emr-i âlî); 4. Genel düzenin bunu gerektirmesi.

İslam hukuk tarihinde örfün ehemmiyet kazanarak yeni bir devir açması Müslüman-Türk devletlerinin kuruluşuyla aynı zamana rastlar. İslam devletinin dinî-siyasî ümmet telâkkisi karşısında, Türk-Müslüman devletlerinde, devlet, her çeşit otorite ötesinde siyasî ve icrâî bir kavram olarak mutlak ve üstün bir nitelik kazandı, yalnız devletin ihtiyaçlarını göz önünde tutan bir *örfî* hukuk galebe çaldı. Bu gelişme, klâsik hilâfet mefhumunu bile yeni bir şekle dönüştürdü. *Ruhat'us-Sudûr*'daki (yazılışı 1203) meşhur parça der ki, "İmâmın vazifesi hutbe ve duâ ile meşgul olmak... Padişahlığı (hâkimiyeti) sultanlara havale etmek ve dünyevî saltanatı onların eline bırakmaktır".

"İslam dinine en fazla riayetkâr sayılan Türk hükümdarları bile, devlet otoritesini her şeyin fevkinde tutmuşlardır" (Fuad Köprülü).

Türk ve Moğol devletlerinde Türe veya Yasa, devlet teşkilâtının ve hanlık egemenliğinin temeli olmuştur. Bunun büyük bir hakikat payı sakladığına şüphe yoktur. Müslüman olan Cengiz Han oğulları bile, bilhassa devlet idaresinde Yasa esaslarına titizlikle sâdık kalmışlardır. Yasanın bir nüshası, İran'da hüküm süren Cengiz oğulları tarafından özel bir hazinede büyük bir saygı ile muhâfaza edilmeli. Makrîzî'ye göre "Altınordu hanlarından Müs-

lüman olan Berke (Baraka), Mısır ve Suriye'de hâiz olduğu üstün nüfuz sayesinde, Mısır'da yasanın devlet egemenliğiyle ilgili alanlarda üstünlüğünü sağlamıştır". Bu dönemde Yakın Doğu'da yasa ile şeriat arasında rekabet aynı zamanda ulema ile beyler arasında bir rekabet hâlini almıştır. Yasa'ya çok bağlı olan Timur'un torunu Uluğ Bey'in katlinde şeriatçı ulemanın rol oynadığı ileri sürülmüştür. XIV. ve XV. yüzyıllarda şeriatın her tarafta kuvvetli tepkisine rağmen Anadolu'da, özellikle Orta Asya geleneklerine bağlı kalmış olan Uc Türkmen devletlerinde (bu arada Osmanlı Devleti), İlhanlı Devleti örneği, hukuk ve idare alanlarında güçlü ve sürekli bir etki yapmıştır. XIV. yüzyıl sonlarında Germiyan bölgesinde, yani *uc*'larda yetişmiş Türk şâiri Ahmedî, yasayı ve Moğol idaresini öven mısraları yazmıştır. Onda özellikle adâlet prensibinin, Makrîzî'de görüldüğü gibi, yasanın üstünlüğünü meşrû gösteren bir esas olarak ele alındığını belirtmek gerekir. Hükümdarın sırf kendi iradesiyle koyduğu kanûnlar, İlhanlılar'dan sonra gerek Osmanlılar'da gerekse Doğu Anadolu ve İran'da kurulan Türkmen devletlerinde *Yasa* veya *Yasaknâme* adı altında toplanacaktır.

Bütün bu devletlerde, devlet idaresinde ve askerî sınıf arasında geçerli olan örfî hukukla, halkın günlük işlerine uygulanan şeriat kuralları arasındaki ayrılığı en belirgin şekilde gösteren kurum, *kadıaskerlik (kadıleşkerlik)* ve *yargucılık* kurumudur. Harezm'de, İran'da, Irak'ta kadıların şer'î mahkemeleri yanında *yargu (yargı)* mahkemeleri yer almıştı. Anadolu Selçukluları'nda Kadıaskerlik vardı. 1357'de Bağdat'ta bir cami kitabesinde şer'î kazâ ile yargucıların kazâsının (adlî yetkinin) ayırt edilmiş olduğunu bilmekteyiz. Osmanlılarda devlete mensup kişiler için adlî makam kadıaskerlik adını almıştır. *Askerî*'nin suçları veya miras taksimi vs. yerel şer'î mahkemelerce değil, kadıasker tarafından görülmekteydi. Devlet hukuku ile şeriat arasında ayrılık, Osmanlı Devleti'nde, yukarıda açıklamaya çalıştığımız geleneğin bir devamı olarak, en ileri şekilde yürürlükte olmuştur.

Eski Osmanlı rivayetinde (Âşık Paşazâde, 24. Bâb) maliye ve tımar sistemine dair, Osman Gâzi'nin bazı kanûnlar koyduğu

nakledilirse de, bu rivayetin sonradan ortaya çıkmış bir söylenti olduğu düşünülmektedir. Ancak kesin olarak bildiğimiz bir nokta vardır ki, o da 1300 tarihlerinde onun teşkilâtlı bir siyasî varlığın, bir beyliğin başı olduğudur. Yine Osman Gâzi zamanına atfedilen bir söylenti (Âşıkpaşazâde, 15. Bâb) şeriatla örf arasındaki çatışmayı belirtir: *Pazar bac*'ı alınması hakkında bir öneri karşısında sözde Osman Gâzi sorar: "Tanrı mı buyurdu, yoksa beyler kendileri mi ettiler" diye sorar. Biri: "Türedir Hânım, ezelden kalmıştır" der. Osman Gâzi onu şiddetle azarlar. Sonra "Hânım, bu bazarı bekleyenlere âdettir kim bir nesnecik vereler" diye açıklayınca kabul eder. Bac kanûnu yapılır. Burada şeriat dışı bir verginin *âdet* olması ve hükümdarın (kaynak onu *sultan* değil, *Han* diye tanımlar, yani İslami sıfatıyla değil, geleneksel Türk hükümdar unvanıyla anar) iradesiyle kanûnlaşma süreci açık bir biçimde belirtilmiştir.

Orhan döneminde örfî vergi esaslarının, daha bu devirde yerleştiği ortaya çıkmaktadır. 1366 tarihinde Murad Bey, Ahî Musa'ya verdiği vakıf berâtında onu "cemî avârizi dîvânîden ve tekâlîfi örfîden muaf ve müsellem" tutmaktadır. Burada sayılan vergi şekilleri ve hizmetler, tamamıyla örfî mâhiyettedir, yani örfî kanûnlara dayanır.

I. Bayezid (1389-1402) döneminde sultanın şeriat dışı koyduğu kanûnlar ve bürokratik önlemler tutucu çevrelerin itirazına ve direncine sebebiyet vermiştir. Bir hukuk meselesi üzerinde kendisinin hüküm vermeye kalkışması karşısında ulemayı ve şeriatı temsil eden Mehmed Fenârî karşı çıkmıştır. Ziyadesiyle otoriter bir hükümdar olan Fâtih döneminde örfî hukuk alanında kesin bir gelişmeyi gözlemliyoruz.

İstanbul'un fethinden sonra Fâtih'in sınırsız bir otorite kazanması ve merkeziyetçi ve mutlak imparatorluğu kesin olarak kurma yoluna girmesi sonucu devlet hukuku üstün bir düzeye ulaşmıştır. Osmanlı padişahlarının en nüfuzlusu ve serbest fikirlisi olarak Fâtih mutlak hükümranlık haklarını, devleti belli bir ama-

ca göre düzenleme ve örfî kanûn koyma doğrultusunda kullanmıştır. Kısacası, o, yasa ve kanûn hükümdarı olmuştur.

Fâtih, ferman formunda çıkardığı birçok kanûnlardan başka başlıca iki kanûnnâme ilân etmiştir. Bunlar İslam hukuk nazariyesi karşısında şekil ve içeriği bakımından kuşkusuz bir yenilik teşkil ederler: Şeriat karşısında sırf devlet çıkarı için hükümdarın kendi iradesiyle bağımsız kanûnnâme çıkarması, islami esaslara değil, Türk-Moğol geleneğine bağlanabilir. Fâtih'ten önce Selçuklu Melikşah'ın ve İlhanlıların kanûnnâmeler çıkardıklarını biliyoruz.

Fâtih, biri devlet teşkilâtına, öteki tebaa-reâyâ ile ilgili idare, maliye ve ceza alanlarına ait iki kanûnnâme çıkarmıştır. Kanûnnâmeler, bâb ve fasıllara ayrılmış olabildiği kadar sistemleştirilmiş resmî kanûn kodlarıdır. Bu genel kanûnnâmeleri birer anayasa saymak biraz abartılıdır. Zirâ hükümdar onu herhangi bir zamanda kısmen veya tamamen kaldırmak yetkisine sahiptir. Nitekim II. Abdülhamid Osmanlı Kanûn-i Esâsîsi'ni bir *irâdeyle* yürürlükten kaldırmıştır. Bu çeşit Osmanlı kanûnnâmelerinin, gayriresmî derlemeler olduğu, resmî muâmelâta ve kadı hükümlerine esas teşkil eden umumî *code* mâhiyetinde olmadığı düşünülmektedir (Barkan). Fakat Fâtih Kanûnnâmesi, Süleyman Kanûnnâmesi gibi bir devlet kanûnu olup resmî bir nitelik taşır.

I. Teşkilât Kanûnu: Fâtih'in devlet teşkilâtına ait kanûnnâmesi, kendi emriyle toplanmış, onun tarafından kontrol ve ikmâl edildikten sonra ilân edilmiş bir kanûnnâmedir. Fâtih'in emriyle nişancı, Nişancı Leyszâde, Fâtih'ten önce ataları zamanında geçerli kanûnları bir araya getirmiş, bunu padişah gözden geçirmiş, eksik kalan hususları kendisi tamamlamıştır. Kanûnnâme'nin başında emri şudur: "Bu kanûnnâme atam ve dedem kanûnudur, benim dahi kanûnumdur, evlâd-i kirâmım neslen ba'de neslin bununla âmil olalar." Fâtih kanûnunun, Nişancı Karamanlı Mehmed Paşa'nın vezir-i âzamlığı sırasında (1477-1481) tertip olunduğu tahmin olunmaktadır.

Şeriat için müfti ne ise, örfî kanûnlar için de nişancı öyle sayılır. Padişahın çıkardığı bütün örfî kanûnlar nişancının elinden geçer,

zirâ onların onayı, yani padişah tuğrasının çekilmesi nişancı eliyle yapılır. Öbür taraftan, vergi sisteminin, timar teşkilâtının, arazi tasarrufunun kütük defterleri mâhiyetinde olan tahrîr defterleri onun gözetimi altındadır. Örfî hukukun hâkim olduğu alana ait hüküm ve kanûnlar bu defterlere kaydedilir. Bu suretle kanûnların en son tasdikli nüshaları daima nişancının eli altındadır. Örfî hukuka ait sorunlarda geçerli kanûnu bildiren son makam nişancıdır. Onun içindir ki, Fâtih, kanûnların toplanması ve bir kod hazırlanması görevini nişancıya havale etmiştir.

Bu kanûnnâme doğrudan doğruya devlet teşkilâtına ait kaideleri, yani tam mânâsıyla örfî kanûnları içine almaktadır. Fâtih, metinde "ahvâl-i saltanata nizâm" verdiğini kendisi belirtmiştir. Hükümetin teşekkül tarzı, hükümet erkânı, salâhiyetleri, padişahla münasebetleri, rütbe ve dereceleri, terfiler, maaş ve tekaütlükler, cezalar, hepsi şeriatla değil, padişahın iradesiyle tayin edilen konulardır. Örfî kanûnlar, padişah fermanı (hükmü) şeklinde çıkarılır. Zirâ bu kanûnların kaynağı ve dayanağı padişah iradesidir. Bunlar birer padişah emrinden ibarettir.

İşaret edilmesi gereken bir nokta da, Fâtih Kanûnnâmesi'nin "ebed'ül âbâd ma'mûlün bih", yani sonsuza dek geçerli olmak için vücuda getirilmiş olmasıdır. Fâtih kendisinden sonra gelecek padişahları da bu kanûnla bağlamak istiyor ve kuşkusuz böylece kendisine kanûn koyucu olarak özel bir mevki vermiş oluyor. Bunu izah etmek güç değildir; çünkü o, imparatorluğun hakikî kurucusu olduğunun temellerini atıyordu. Bu nokta, kanûnnâmenin dibacesinde nişancının ifadesinden de bellidir. Nişancıya göre, bunca fütûhât ve bilhassa İstanbul fethi gibi büyük bir başarı üzerine Fâtih'in, atalarının kanûnlarını toplayıp ikmâl etmek suretiyle bir kanûnnâme vücuda getirmesi gerekli görülmüştür (Burada, türe ve yasaların, Orta Asya'da imparatorluklar kuran büyük hanlar tarafından ebedî kanûnlar olarak ilân edildiği hatırlanabilir). XVI. yüzyılda, düzen bozulduğu zaman daima Fâtih Kanûnnâmesi'ndeki esasa dönülmesi hatırlatılmıştır.

Fâtih'in ikinci kanûnnâmesi, reâyâ kanûnudur. Yani vergi mükellefi tebaanın yükümlülerini gösterir. Böylece kanûnnâmelerin, biri askerî, diğeri reâyâya ait olmak üzere ikiye ayrılması Osmanlı Devleti'nin yapısına ait temel anlayışı yansıtır. Askerî terimi, devlet hizmetinde olup maaş alan bütün sınıfları içerirse de Reâyâ, askerî sınıfı dışında vergi veren bütün tebaayı içerir.

Reâyâ Kanûnu kanûnnâmesinin İstanbul'un fethinden, 1453'ten hemen sonra tertip edilmiş olduğu iddia edilebilir. Bu kanûnnâmenin de birincisi gibi, daha eski kanûnları ihtiva ettiğine kuşku yoktur. Fâtih'ten önce bu tipte bir kanûnnâmenin varlığına ait şimdiye kadar hiçbir kanıt ele geçmemiştir. Fâtih döneminde yenilikler yapılmışsa bunlar daha çok vergilerin nispeti, toplama şekilleri üzerindedir. Fâtih'in bu kanûnnâmesinde adı geçen vergileri daha önceki devirde tespit edebiliyoruz.

Burada bahis konusu olan vergi sistemi, çift resmi esasına dayanan örfî bir vergi sistemidir ve kuşkusuz öyle anlaşılmaktadır ki, bunun menşei, bir yandan daha Selçuklular zamanında Anadolu'da yerleşmiş örfî vergilere, öte yandan Rumeli'de (bu vergi sistemi üzerinde bkz. H. İnalcık, *"Köy, Köylü ve İmparatorluk")* eski idarelerin vergi sistemine dayanmaktaydı.

Ceza Kanûnu: Fâtih'in reâyâya ait kanûnnâmesinin ilk üç faslını teşkil eden ceza (cerâim) kanûnu hükümleri bütün imparatorluğu ve her sınıfı ilgilendiren genel kanûndur.

Osmanlı Devleti eyâletlerde reâyânın güçlülerin kontrolünden kurtulması ve angaryaların kaldırılması gibi bazı temel kanûn prensiplerini hâkim kılmaya ve zamanla çift resmi ve ispençeye dayanan Kanûn-i Osmânî'yi her tarafta uygulamaya çalışmıştır. Sonuçta vergilere ait bir genel *Kanûnnâme-i Osmânî* meydana çıkmıştır. Şayet bir Osmanlı anayasasından söz edilebilirse bunu Osmanlıların her zaman titizlikle izlediği bu *Kanûn-i Osmânî* 'de aramak mümkündür

Fâtih tarafından kanûnnâmeler dışında bir konu üzerinde, meselâ gümrükler hakkında ferman niteliğinde birçok kanûnnâme

ve yasaknâmeler çıkarılmış, bunlar da sonraki devirlerdeki kanûnlara örnek olmuştur.

Osmanlı kanûnnâmeleri, devletin siyasî, idarî, malî işlerini objektif hukuk kuralları çerçevesinde kontrol altında tutmakta, tüm tebaaya can ve mal güvenliği vermekte, ona bir hukuk devleti karakteri kazandırmaktaydı. I. Ahmed (1593-1617) döneminde çıkarılan "cedîd mu'teber kanûnnâme" (yeni ve geçerli kanûnnâme) önceki kanûnnâmelerden çok farklıdır. Toprak tasarrufu gibi birçok örfî kurallar orada *fetvâ* konusu olmuş, başka deyimle *örfî* niteliğini kaybederek şer'î prensiplerle yorumlanmıştır. Bu akım, Kanûnî döneminde Şeyhülislam Ebûssuûd'un faaliyetiyle başlamış olup devlet işlerinde şeriat ve şeyhülislam otorite ve kontrolünün yerleşmiş olduğunu göstermektedir (bkz. H. İnalcık, "Islamization"). Bu akım, hukuk alanında yaratıcı örfî prensibin zayıflayarak devlet idaresinde yaratıcı esnekliğin kaybolduğunu işaret etmektedir.

XVII. yüzyılda Hüseyin Hezârfen'in *Telhîsü'l-Beyân* adlı kompilasyonunda, ancak klâsik dönem kanûnnâmelerini buluyoruz. Bunu "inhitât"ın başlangıcı olarak kabul edenlere bir dereceye kadar hak vermek gerekir. Bir dereceye kadar diyoruz, çünkü devletin ihtiyaçlarını titizlikle izleyen bürokrasi (Divan küttâbı) yeni kural ve düzenlemelerle modası geçmiş kanûnlar yerine yenilerini getirmekte gecikmemişlerdir. Başka deyişle, zamanla kaybolmuş değişmez bir rejimin ölü kuralları yerine günlük ihtiyaçlara yanıt veren bürokratik önlemler uygulanmaya başlamıştır. Bu nedenle biz, eski rejimi özleyenlerin ve eski kanûnların geri gelmesini yegâne çare gibi düşünenlerin (Koçi Bey, Kâtib Çelebi, Hezârfen) kullandıkları "tagayyür ve fesad" (inhitât) yerine bir (transformasyon) yapı ve şekil değişikliği terimini kullanmayı daha doğru görüyoruz (bkz. H. İnalcık, *Transformation).* Ulema ve şeriatın gittikçe artan müdahalelerine rağmen Osmanlı idaresinde bürokrasinin, devletin selâmeti adına kontrolü daima elinde tuttuğuna tanık oluyoruz. XVIII. yüzyıl âyan dönemi bürokrasinin eyâletlerde kontrolü yerel ağalara devretmek zorunda

kaldığı bir dönemdir. Yerel devlet işlerini yürütme, vergi ve asker toplama gibi temel hükümet fonksiyonları, uzun süreli *mukata'a* yani *iltizâm* sistemi yoluyla onların kontrolü altına düşmüştür.

Artık, her yerde geçerli bir devlet kanûnnâme rejiminden veya merkezî bürokratik idarenin yakın kontrolünden söz etmek imkânı kalmamıştır. Ancak yerel iktidarların tebaa karşısında yetkilerinin meşrûluğunu yine de padişah belirlemektedir. Âyan unvanını ve uzun süreli iltizâmları almak, ancak padişahın berâtını almaya bağlıdır. Âyan, fiilen kazanılmış haklarını süresiz olarak padişaha tanıtmak için, 1807-1808 anarşi döneminden (III. Selim'in tahttan indirilmesi ve katli) yararlanarak harekete geçmiş ve âyanların mümessili Alemdar Mustafa'nın İstanbul üzerine yürüyüp darbeyle vezir-i âzamlığı ele geçirmesini fırsat bilmiş ve padişaha bir pakt, *Sened-i İttifak,* empoze etmiştir. Ziya Gökalp ve son dönem tarihçiler bu paktı, İngiliz anayasa rejiminin temel belgesi olan *Magna Carta*'ya benzetmiş, padişahın mutlak haklarını sınırlandıran bir belge olarak kabul etmişlerdir. Aslında padişaha imzalatılan ebedî, yani zaman sınırı olmayan şartlar, halk egemenliğini değil, âyanın fiilen elde etmiş olduğu imtiyazları güvence altına almayı hedefliyordu.

Tanzimat dönemini açan *Gülhâne Hatt-i Hümâyûnu* (1839) da modern anlamda bir anayasa sayılamaz. Belgede tebaaya yeminle verilen güvenceler, yine de padişahın arzu ve iradesinden kaynaklanıyordu. Ancak onu bir anayasaya yaklaştıran nokta, tebaa önünde değişmez temel hakların tanınmış olmasıdır. Mustafa Reşid Paşa, Fransa'da krallığın tutucu 1830 anayasasından esinlenmiş gibidir. Halk iradesine dayanan, birey haklarını esas alan ve devlet başkanının yetkilerini sınırlandıran Batı anayasa rejimi Türkiye'de ilk kez, yine bir çöküş tehlikesi karşısında, Avrupa'ya güvence verme zaruretiyle, 1876'da ilân edilmiş, seçimler yapılmış ve ilk *Meclis-i Mebusan* (Millet Meclisi) 1877 tarihinde toplanmıştır. Osmanlı anayasası Rusya'nın yoketme projelerine karşı Batılı büyük devletlerin baskısıyla ortaya çıkmış ve daha ziyade müslim ve gayrimüslim tebaanın devlet karşısında eşitliğini garanti eden

bir temel kanûn olarak algılanmıştır. Toplanan Meclis-i Mebusan, Devereux'nin gözlemiyle, bir parlamento havasını hakkıyla yansıtmıştır. Yeni rejime *Meşrûtiyet* adı verilmiştir; çünkü Türk tarihinde ilk kez temel haklar; padişahın bir lûtuf ve inâyeti olarak değil, halkın (aslında olağanüstü durumda bir avuç vatansever bürokratın) isteğiyle devlet başkanının otoritesini birtakım *ebedî* şartlarla sınırlandırmaktaydı. Bu anayasayla padişah mutlak otoritesini kaybetmiştir. Osmanlı anayasa tarihi, Türk anayasa tarihiyle doğrudan doğruya ilişkilidir.

Kaynakça

Halil İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin,* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966, s. 259-275.

Halil İnalcık, "Suleiman the Lawgiwer and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum,* II, The Hague: 1969, s. 105-138.

Halil İnalcık, "The Nature of Traditional Society: Turkey", *Political Modernization in Japan and Turkey (Studies in Political Development 3),* ed. Robert E. Ward and Danward Rastow, Princeton: Princeton Univ. Press, 1964, s. 42-63.

Halil İnalcık, "Kanûn", *Encyclopaedia of Islam,* 2. baskı, IV (1975), s. 556-562.

Halil İnalcık, "Kanûnnâme", *Encyclopaedia of Islam,* 2. baskı, IV (1975), s. 562-566.

Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", *Belgeler,* II (1965), s. 49-145.

Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhâne Hatt-i Hümâyûnu", *Belleten,* XXVIII (1964), s. 603-622.

Halil İnalcık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Belleten,* XXVIII (1964), s. 623-690.

Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", A.Ü. *SBF Dergisi,* XIII (1958), s. 102-126.

Halil İnalcık, "Şeriat ve Kanûn, Din ve Devlet", *İslâmîyat,* c. 1, sayı 4 (1998), s. 135-142.

Halil İnalcık, "Islamization of Ottoman Laws on Land and Land Taxation", *Festgabe an Joseph Matuz:* Islamkundliche Untersuchungen, 1992.

Halil İnalcık, *"Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet"*, İstanbul: Eren, 2000.

Halil İnalcık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk", *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi,* İstanbul: Eren, 1993, s. 1-14.

Türk-İslam Devletlerinde Devlet Kanûnu Geleneği

IX. yüzyıl sonlarına doğru büyük İslam uleması ictihâd kapısının kapanmış olduğunu ilân etmişlerdi. İslamiyet, gerek kamu hayatını gerekse bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen, dinî temellere dayanan bir tek kanûn tanıyordu, o da şeriattı. Bir Müslüman hükümdarı, halife olsun, sultan olsun, kanûn koyucu sıfatını takınamazdı; o, ancak İslam kanûnunun, yani şeriatın uygulanmasının gözetimcisiydi. Dinî ilimlerde yeterliliği yoksa, şeriat üzerinde herhangi bir surette kişisel bir yorumda bulunma yetkisi yoktu. İşte bu esaslar, İslam devletinde şeriattan başka bir kanûnun olmamasını gerektirmekteydi.

Gerçekte tamamıyla özel koşullar altında gelişen Osmanlı Devleti, şeriatı aşan bir hukuk düzeni geliştirmiştir. Bu yolu açan prensipse, örf, yani hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şeriatın şumûlüne girmeyen alanlarda devlet kanûnu koyma yetkisidir. Bu da, doğrudan doğruya hükümdarın devlet içinde tam anlamda mutlak bir mevki kazanması, devlet çıkarlarının ve bürokrasinin üstünlüğü sayesinde gerçekleşebilmiştir. İslam devletinde bu aşamaya, daha Osmanlılar'dan önce kurulmuş olan Müslüman Türk devletlerinde erişilmiş bulunuyordu. Meselâ, Hindistan'da Türk Delhi Sultanları (1206-1412) şeriat yanında *zevâbit* denilen devlet kanûnları çıkarmışlardır. Aşağıda ilkin örfü tanımlamaya çalışacak, sonra bunun Türk devlet geleneğine nasıl bağlı olduğunu inceleyeceğiz.

İlkin belirtmek gerekir ki, bugün anladığımız gibi "*örfüâdet*" anlamında örf, Osmanlılar'da daha ziyade örf-i ma'rûf veya sadece âdet tâbiriyle gösterilmiştir. Örf tâbiri (bazen örf-i sultânî şeklinde), hükümdarın, toplumun hayrı için şeri'atın dışında sırf kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanûnları (*lex principis*) gösterir. Fâtih devrinin idare adamı ve müverrihi Tursun Beg'e göre, "nizâm-i âlem" için akla dayanarak hükümdarın koyduğu nizâma: "Siyâset-i sultânî ve yasag-i padişahî derler ki, urefâmızca ona örf derler." Osmanlılar, doğrudan doğruya devletin icrâ kuvvetini ve otoritesini temsil edenleri, genel *ehl-i örf* tâbiri altında toplardı; Kadının kararlarını ancak ehl-i örf icrâ mevkiine koyabilirdi. Burada örf tâbiri, açıkça siyasî otorite ve icrâ fikrini ifade eder.

Öte yandan birçok İslam yazarı, âdet anlamında örf kelimesini kullanmıştır. Zirâ, örf-i sultânî ile örfüâdât arasında yakın bir ilişki vardır; Sultan doğrudan doğruya kendi otoritesine dayanarak örfî kanûnlar koyabildiği gibi, örfüâdâtı kendi iradesini katarak kanûn haline getirebilir. Başka bir deyimle, örfî kanûnların çoğunun menşei, örfüâdâttan ibarettir. Dikkat edilirse bu son halde dahi, sultanın kanûn koyan bağımsız iradesi esastır.

İbn Haldûn da dahil bir kısım ulema, ayrı bir örfî hukukun varlığını meşrû saymazlar. Onlara göre, dört mezhep şeriata kesin şeklini vermiştir. Her şey şeriat içinde çözümlenmelidir ve çözümlenebilir. Buna karşı bir kısım ulemaya göre örf prensibi, şeriatın dışında kalan sorunlarda ve şeriatın tanıdığı câiz derecesindeki işlerde uygulanabilir. Şeriatın dört kökü (usûlü'l-fikh) yani Kur'an, sünnet, icma'-i ümmet ve kıyâsın yanında beşinci bir kaynak olarak örfü kabul eden ulema da vardır. Hattâ bazı fakîhler, kıyâs yoluyla konan kanûnlara, örfü tercih etmenin mümkün olduğunu beyan etmişlerdir. Örfî bir hüküm, kıyâsî bir hükmü geride bırakabilir. Fakat nâssı (Kur'an, hadis ve icmâ'ı) aşamaz. Onlara aykırı olamaz. Daha ileri gidenler, örfü, icmâ'ın şumûlü içinde alırlar. Zirâ örf, Kur'an ve sünnete aykırı olmamak şartıyla, bir İslam topluluğunun izlediği ve ulemanın onayladığı bir kural olunca, icmâ sayılır. Bazıları, şeriata aykırı olmayan her

âdeti kabule eğilim gösterir. Buna karşı bazıları, ancak mutlaka zaruret ortaya çıkarsa bunu câiz görür.

Genellikle fakîhler için örfü meşrû gösteren prensipler, İslam cemâatinin hayrı ve selâmetiyle adâlet prensibidir. Moğol yasasının İslam cemaati üzerine uygulanmasını meşrû göstermek için adâlet, zayıfın kuvvetliye karşı korunması esası ileri sürülmüştür (Tursun Bey ve Ahmedî).

Pîr Mehmed'in şu fetvâsı dikkate değer: Raiyyet babasının kaçtığı toprağa geri getirilebilir mi, meselesine dair cevabı şudur: "Gerçi şer'î maslahat değildir, lâkin koyun kimin ise kuzu dahi onundur deyü şâyi', ancak bu makûlede ulûlemre mürâcaat olunur, nice me'mur ise olur, nizâm-i memleket için olan emr-i âliye itâat vâcibdir." Burada örfün unsurları açık biçimde tespit olunmuştur.

1. Şeriat dışı bir durum; 2. Buna dair yaygın bir âdetin veya kıyâsa esas olacak bir genel anlayışın varlığı; 3. Hükümdarın iradesi (emr-i âlî); 4. Genel düzenin bunu gerektirmesi.

İslam hukuk tarihinde örfün önem kazanarak yeni bir devir açması, Müslüman-Türk devletlerinin kuruluşuyla aynı zamana rastlar. Barthold, Becker, Gibb, Köprülü gibi âlimler, Müslüman-Türk devletlerinin kurulmasıyla, İslam devlet anlayışı ve devlet hukuku alanında esaslı bir değişiklik meydana geldiğini kabul ederler. İslam devletinin dinî-siyasî ümmet anlayışı karşısında, Türk-Müslüman ve sonra Moğol devletlerinde, devlet, siyasî ve icrâî bir güç olarak mutlak ve üstün bir nitelik kazandı, yalnız devletin yarar ve gereksinimlerini göz önünde tutan bir örfî hukuk üstün geldi. Daha önce IX. yüzyılda İran'da yükselen İrânî hanedanlar, özellikle Buveyhîler, eski İran mutlak hükümdar, *şehinşâh* (Sasaniler'de kralların kralı) ideâlini, İslami hilâfet esası yerine koymuşlardı. Siyâsetnâme literatürü bu geleneği kuvvetle yaymış ve bürokrasinin el-kitabı haline gelmiştir. Bu gelişme, klâsik hilâfet kavramını yeni bir şekle soktu. *Rûhat'us-Sudûr*'daki (yazılışı 1203) ünlü parça yeni anlayışı açık bir şekilde ifade et-

mektedir: "İmâmın vazifesi hutbe ve duâ ile meşgul olmak... padişahlığı (hâkimiyeti) sultanlara havâle etmek ve dünyevî saltanatı onların eline bırakmaktır."

H.A.R. Gibb, bunu başlıca eski İran devlet geleneğinin Türk egemenlik döneminde canlanışı şeklinde açıklamaya çalışır. Fikrimizce, bunda daha çok Türk devlet anlayışı esaslı rol oynamıştır. Zirâ, İslam alemine egemen olarak gelen Türkler, Orta Asya'dan değişmez eski bir devlet anlayışı ve belli idare gelenekleriyle geliyorlardı. Bu gelenekler, hâkim sınıfın, beylerin ve Türkmen-Oğuz gruplarının taassupla bağlı kaldıkları kökleşmiş âdetler ve inançlar niteliğinde idi. Biz, birçok devlet teşkilât esaslarını yahut hâkimiyet kavramını ve ona bağlı pratikleri, bir yandan Kuzey Hindistan'da, öbür yandan Kuzey Karadeniz bölgesine ve Yakın Doğu'da birbirinden yüzyıllarca arayla kurulmuş olan Türk devletlerinde bulmaktayız. Müslüman Türk hükümdarının, İslam hilâfet anlayışı karşısında temsil ettiği durumu, en iyi Selçuklu sultanlarının halifelerle ilişkileri ortaya koymaktadır. 1055'te Bağdat'a girmiş olan Tuğrul Beg'e, halife tarafından bütün İslam ülkeleri üzerinde hâkimiyet resmen devredilmişti. Ondan sonra gelen sultanlar, bu hâkimiyeti kimse ile paylaşmak niyetinde olmadıklarını gösterdiler.

Türk hükümdarı, kendi iktidarına ortak veya onun üstünde bir otorite tanımayan mutlak karakterini daima saklamıştır. "İslam dinine en fazla riâyetkâr sayılan Türk hükümdarları bile, devlet otoritesini her şeyin fevkinde tutmuşlardır" (Köprülü Fuad, "Fikh", *İslâm Ansiklopedisi*; J. Schacht, *Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1953).

Öz Türk devlet anlayışı hakkında en önemli kaynağımız, kuşkusuz, Orhun kitâbeleridir. Orada, hâkimiyeti Tanrı'dan alan Hakan, hâkimiyet ve bağımsızlığı başlıca töre koyma şeklinde anlar görünmektedir: "İnsan oğulları üzerine ecdadım Bumin Hakan, İstemi Hakan tahta oturmuş, oturarak Türk milletinin ülkesini, töresini idare edivermiş, tanzim edivermiş (Türk budunun ilin törüsin tuta birmiş, iti birmiş)."

Devletin varlığı, töre koyan hakan ile ayaktadır. Orta Asya Moğol ve Türk kavimlerine dayanarak Mete veya Bumin Kağan gibi bir cihân imparatorluğu kurmuş olan Temuçin de Çinggis Han, yani cihân imparatoru ilân edildiği zaman yasasını ilân etmişti. Bu iki olay aynı tarihe (1206) rastlar. O, torunlarına, cihân hâkimiyeti ellerinde kalsın istiyorlarsa, yasadan asla ayrılmamalarını vasiyyet etmiştir. Yasa ahkâmı, hanların sırf kendi iradeleri ile çıkardıkları yeni kanûnlarla (bilig) tamamlanmıştır. Yasanın kökeni, kuşkusuz, steplerdeki Türk-Moğol kavimlerinin, yüzyıllık gelenekleri ve eski devlet prensipleri olmakla beraber (Barthold, Vladimirtsov ve Togan'ın fikirleri budur), Vernadski'nin kuvvetle belirttiği gibi, Cengiz Han, bunların üstünde yeni bir hanlık hukuku kurma fikriyle yasasını koymuştur. Z.V. Togan'a göre, Orta Asya'da Türk ve Moğol kavimleri arasında, Mete'den Timur'a kadar binlerce yıl, esas hatları aynı kalmış bir *Töre* mevcut olmuştur. Bu Töre veya Yasa, devlet teşkilâtının ve hanlık hâkimiyetinin temelini teşkil etmiş, onun yanında bağımlı kavimlerin gündelik işlerini idare eden yerel kanûnlara, hanlık hukuku ile çatışmadığı ölçüde, izin verilmiştir. Bu varsayımın büyük bir gerçek payı sakladığına kuşku yoktur. Müslüman olan Cengiz Han oğulları dahi, özellikle devlet idaresinde, Yasa esaslarına titizlikle sâdık kalmışlardır. Yasa'nın bir nüshası, İran'da hüküm süren Cengiz oğulları tarafından özel bir hazinede büyük bir saygı ile saklanırdı. "Altınordu Hanlarından Müslüman olan Berke (Baraka), Mısır ve Suriye'deki üstün nüfuzu sayesinde, orada Yasa'nın devlet hâkimiyetiyle ilgili alanlarda egemen olmasını sağlamıştır" gözlemi, Makrîzî tarafından ifade olunmuştur. Bu devirde, Yakın Doğu'da, yasa ile şeriat arasında rekabet, aynı zamanda ulema ile beyler arasında bir rekabet halini almıştır. Yasa'ya çok bağlı olan Timur'un torunu Uluğ Bey'in katlinde, şeriatçı ulemanın rol oynadığı ileri sürülmüştür. XIV.-XV. yüzyılda şeriatın her tarafta kuvvetli tepkisine rağmen (misâl olarak Kadı Burhaneddîn hatırlanabilir), Anadolu'da, özellikle Orta Asya geleneklerine bağlı kalmış olan Uc Türkmen devletlerinde (bu arada Osmanlı

Devleti), İlhanlı Devleti örneği, hukuk ve idare alanında güçlü ve sürekli bir etki yapmıştır. XIV. yüzyıl sonlarında Germiyan bölgesinde, yani Uc'larda yetişmiş Türk şâiri Ahmedî'nin, Yasa'yı ve Moğol idaresini öven mısraları bilinmektedir. Onda, özellikle adâlet esasının –tıpkı Makrîzî'de görüldüğü gibi– Yasa'nın hâkimiyetini meşrû gösteren bir kanıt olarak öne sürüldüğünü belirtmek gerekir. Hükümdarın sırf kendi iradesiyle koyduğu kanûnlar, İlhanlılardan sonra gerek Osmanlılarda gerekse Doğu Anadolu ve İran'da kurulan Türkmen devletlerinde (meselâ Akkoyunlular) "Yasa veya Yasaknâme" adı altında toplanacaktır. Keza, Timur'a atfolunan *Tüzükât*'ta Yasa ruhu egemendir.

Bütün bu devletlerde, devlet idaresinde ve askerî sınıf arasında geçerli olan örfî hukuk ile halkın gündelik işlerinde (sözleşmeler, aile hukuku) uygulanan şeriat arasındaki ayrılığı en açık şekilde gösteren müesseseler, kadıaskerlik (kadıleşkerlik) ve yargucılık kurumudur. Harezm'de, İran'da, Irak'ta kadınların şer'î mahkemeleri yanında, *yargu* (yargı) mahkemeleri yer almıştı. Anadolu Selçuklularında kadıaskerlik kurumu vardı. 1357'de Bağdat'da bir cami kitâbesinde, şer'î kazâ ile *yargucı* kazâsının (adlî yetkisinin) ayırt edilmiş olduğunu bilmekteyiz. Osmanlı'da devlete mensup kişiler (askerî sınıf) için örfî konularda adlî makam, kadıaskerlik olacaktır. Askerînin suçları veya miras taksimi vs. yerel şer'î mahkemelerce değil, kadıasker tarafından görülmekteydi. Devlet hukuku ile şeriat arasında ayrılık, Osmanlı Devleti'nde, yukarıda açıklamaya çalıştığımız geleneğin bir devamı olarak, bazen en ileri şekillerinde gündemde kalmıştır. Aşağıda bunu göstermeye çalışacağız.

Orhan Bey zamanında, Orta-Anadolu hâlâ doğrudan doğruya İlhanlılar'a bağımlı bulunuyor ve Orhan'ın ülkesi, İlhanlı hazinesine vergi ödeyen serhad vilâyetleri (Ucât) arasında sayılıyordu. Z. V. Togan'a göre "Orhan Bey'in bildiği devlet nizâmı ve kanûnu, ancak töre ve yasaktır. Devletin esası şeriat değil, yasaktır." XVI. yüzyıla ait Hüdavendigâr Sancağı Evkâf-ı Selâtin Defteri'nde Orhan devrinde yapılmış evkâf ve temliklere ait kayıtlar açıkça gös-

termektedir ki, Z.V. Togan durumu biraz abartmıştır. Orhan'ın oldukça gelişmiş olan bir merkezî idare cihazı ve orada şer'î kurallara göre belgeler düzenleyen bürokratları mevcuttu (Meselâ 1324 tarihli Farsça Mekece tevliyet belgesi). İlk vezirler ulemadandı. Fakat bu devre ait vakıf ve temlik belgelerinden, örfî vergi esaslarının daha bu devirde yerleşmiş bulunduğu gerçeği de ortaya çıkmaktadır. 1366 tarihinde Murad Bey, Ahî Musa'ya verdiği vakıf berâtında onu, "cemî' avâriz-i dîvânîden ve tekâlif-i örfîden, ulaktan ve sekbandan ve cerehordan ve nâibden ve salgundan muâf ve müsellem" tutmaktadır. Burada sayılan vergiler ve hizmetler, tamamıyla örfî hukuka aittir, örfî kanûnlara dayanır. Şunu da işaret etmek gerekir ki, bu vesikada ve başka temliknâmelerde verilmiş olan muâfiyetler, şekil ve içeriği bakımından eski Türk-Moğol tarhanlık kurumuyla ilgilidir.

I. Bayezid döneminde (1389-1402), Toroslar'dan Tuna'ya kadar Osmanlı merkeziyetçi imparatorluğu kuruldu. Osmanlı sultanı bu devirde dahi Arap kaynaklarında "Ucların Hükümdarı" (Sahibu'l-Ucât) sıfatıyla anılsa da, o büyük bir İslam imparatorluğunun sahibi olarak kanûn koyma ve teşkilâtlandırma alanında yeni bir aşamayı temsil eder. Eski Osmanlı rivayeti (Anonim tevarîh) onun dönemini, ulema-bürokrat Çandırlı Ali Paşa eliyle merkezî hazineyi genişletme, yeni vergiler koyma, defter ve tahrîr usûllerinin uygulanması, kadılık müessesesinde ıslâhat vs. gibi birçok yeniliklerin uygulandığı bir dönem olarak anlatır. Bu bürokratik genişlemeyle birlikte şeriatın çiğnenmiş olduğu, bütün şikayetlerin ortak savı halini almıştır. Bununla beraber, devrinde Mısır uleması tarafından büyük saygıyla anılan Osmanlı âlimi Mehmed Fenârî, şeriatın mümessili sıfatıyla Bayezid zamanında devlet işlerinde nüfuz sahibiydi. Keza, *Câmi'ul-Fusûleyn* adlı eseri yüzyıllarca kullanılmış olan ünlü fıkh âlimi, mistik ve ihtilâlci Şeyh Bedreddîn Mahmud aynı dönemde yetişmiştir. Yıldırım Sultan Bayezid'in, bir hukuk meselesi üzerinde kendi kendine hüküm vermeye kalkışması karşısında Mehmed Fenârî'nin itiraz

ettiğine dair rivayet (*Şakâyik*, Mecdî Tercümesi, s. 50, 100, 112) burada kayda değer. Öbür yandan, Bayezid'in kanûn koyma ve yeni nizâmlar getirme alanındaki faaliyetlerini bu döneme çıkan resmî vesikalar da teyit ediyor. Meselâ, Osmanlı merkezî idaresine, örfî vergiler ve toprak tasarrufu hukukuna esas olan tahrîr sistemi hakkında en eski kayıtlar Yıldırım Bayezid devrine çıkmaktadır. Tamamıyla örfî kanûnlara dayanan, idarede kul sisteminin geniş ölçüde uygulanması yine bu devirdedir. Bayezid, askerî idare sistemini kurmak gayesiyle, ulema sınıfının karşı koymasına aldırmayıp, ulemaya yarayan birçok vakfı devlet eline geçirmiş, askerî sınıfa vermiştir. Devletin yüksek çıkarları, askerî ihtiyaçlar öteki kaygılardan üstün sayılmıştır.

Fetret devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması ve iç mücadeleler, doğal olarak bu doğrultuda gelişmeyi hayli kösteklemiştir. Fetret devri gerçekte 1413'e değil, Düzme Mustafa'nın 1422'de ortadan kaldırılmasına kadar sürer. 1416'da Şeyh Bedreddîn hareketi bir bakıma, merkezin gittikçe kuvvetlenen Sünni ve devletçi siyasetine karşı, askerî hudud eyâletlerinde ve Türkmenler arasında kendini gösteren hoşnutsuzluğun bir göstergesidir. Devletin bu hareketi ezmesi, şeriatı temsil edenlerin idarede kuvvet bulması ve hattâ Bayezid döneminde alınmış bir kısım önlemlerin kaldırılması sonucunu vermiştir. Bunu, evkâf ve emlâkın idaresinde, yerel bey ailelerine verilen ödünlerde ve devletin daha esnek politikasında kanıtlayabiliyoruz.

II. Murad dönemine (1421-1451) ait oldukça bol vesika malzemesi, bu dönemde klâsik şekilleriyle devlet teşkilâtında örfî hukukun kesin olarak yerleşmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Bu belgeler arasında en ayrıntılı olanı, 1431 tarihli *Arvanid-ili* timar defteri (yay. H. İnalcık, TTK, 1954), timar sisteminin, örfî Osmanlı vergilerinin, askerî sınıflarla reâyâ statülerinin, özetle XVI. yüzyılda gördüğümüz gelişmiş teşkilât esaslarıyla teâmüllerin daha o zaman yerleşmiş bulunduğunu göstermektedir. Esâsen, Fâtih Kanûnnâmesi büyük kısmı itibariyle 1451'den önceki kanûnların bir araya getirilmesiyle vücut bulacaktır.

Osmanlı örfî hukukunun gelişmesinde Fâtih devri kesin bir dönüm noktasıdır. Osmanlı teşkilâtının ve hukukunun, onun tarafından Bizans örnek alınarak meydana getirildiği varsayımı hayli abartılıdır. Ama Köprülü'nün de işaret ettiği gibi, vergiler ve başka alanlarda, bazı örfî kanûn ve kurumlarda Bizans örneklerinin devam ettiğini son araştırmalar ortaya koymuştur.

Fâtih devrindeki hukukî gelişme, bir temel faktöre dayanır; o da İstanbul'un fethinden sonra Fâtih'in sınırsız bir otorite kazanması ve merkezî ve mutlak imparatorluğu kesin olarak kurma çabasıdır. İstanbul Fâtihi, mutlak otoritesini, devlet teşkilâtında, kanûnlarda yaptığı yeniliklerle gerçekleştirmek istemiş ve mutlak otoritesi sayesinde örfî hukuk üstün bir duruma gelmiştir. İmparatorluğun gerçek kurucusu, Fâtih Sultan Mehmed'dir; Osmanlı hukuk anlayışı ve kanûnları üzerinde de kesin ve sürekli bir etki yapmış olan Osmanlı hükümdarı Fâtih'tir. Eskiye bakarak, onun getirmiş olduğu derece farkı, sonuçta bir nitelik farkı doğuracak derecede güçlü olmuştur, denebilir. Osmanlı padişahlarının en güçlüsü ve serbest fikirlisi olarak Fâtih, mutlak hükümranlık otoritesini, devleti belli bir amaca göre düzenleme ve serbestçe kanûn koyma doğrultusunda kullanmıştır. Kısaca o, yasa ve kanûn hükümdarı olmuştur.*

Devlet içinde mutlak otoritesini kurmak için Fâtih, ilkin ulemadan güçlü vezir Çandarlı Halil Paşa'yı ortadan kaldırdı ve ondan sonra, bir tanesi (Karamânî Mehmed) müstesna tüm vezir-i âzamlarını kulları arasından seçti. Ulemadan Karamanlı vezir-i âzam Mehmed Paşa (1477-1481), örfî hukukun, yani padişah otoritesinin kuvvetlenmesinde onun en büyük yardımcılarından olmuştur. Fâtih'in çağdaşı büyük âlim Kemal Paşazâde, merkezî devlet otoritesinin kurulması bakımından kul sisteminin önemini belirtir.

---

* Onun döneminde yayımlanmış yasaknâmeler için bkz. R. Anhegger ve H. İnalcık, *Kanûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i 'Örf-i Osmânî*, Ankara: TTK, 1956

Fâtih, aynı konularda hüküm-ferman formunda olarak çıkardığı birçok kanûndan (bkz. R. Anhegger ve H. İnalcık, *Kanûnnâme-i Sultânî*) başka iki genel kanûnnâme ilân etmiştir. Bunlar, İslam hukuk nazariyesi karşısında, şekil ve içeriği bakımından kuşkusuz önemli bir yenilik teşkil eder: Şeriat karşısında sırf kamu yararı için hükümdarın kendi iradesiyle bağımsız kanûnnâmeler çıkarması, İslami esaslara değil, ancak yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, Türk-Moğol geleneğine bağlanabilir. Fâtih'ten önce Müslüman hükümdarlardan Selçuklu Melikşah'ın, Delhi sultanlarının, İlhanlılar'ın kanûnnâmeler çıkardıkları işaret edilmiştir. Fâtih'in, biri devlet teşkilâtına, öteki reâyâ ile ilgili idare, maliye ve ceza alanlarına ait çıkarmış olduğu iki kanûnnâme, bâb ve fasıllara ayrılmış, olabildiği kadar sistemleştirilmiş resmî kanûn kodlarıdır. Ö. L. Barkan, bu çeşit genel Osmanlı kanûnnâmelerinin resmî olmayan derlemeler olduğu, resmî muâmelâta ve kadı hükümlerine esas teşkil eden resmî "code" niteliğinde olmadığını ileri sürmüştür. Bunlar, Barkan'a göre, "padişah yahut idare adamlarına imparatorluk teşkilât ve müesseseleri hakkında genel bir fikir vermek üzere" meydana getirilmiş taslaklardır. Bu kanûnnâmelerden bir kısmı gerçekten böyle olmakla beraber, Fâtih Kanûnnâmesi, resmî devlet kanûnnâmesidir. Bu fikrimizi desteklemek için burada ayrıca şu noktaları kaydedebiliriz: Topkapı Sarayı'ndaki bir kanûnnâmede, Anadolu beylerbeyinin elindeki kanûnnâmeyi İstanbul'a, nişancıya gönderdiği ve nişancının dîvandaki yeni kanûnnâme (herhalde sancak kanûnu değil) ile bunu karşılaştırıp farkları kenarına işaret ettikten sonra paşaya geri gönderdiği yazılmış ve şu cümle eklenmiştir: "Paşa hazretleri dahi anınla cümle memâlik hususâtın bu kanûn-i şerif muktezasınca amel ede." Bugün bize kadar gelen birçok kanûnnâmelerin üzerinde "Yeni ve Mu'teber Kanûnnâme" açıklaması da gösterir ki, belli bir zamana ait resmen geçerli sayılan kanûn mecmuaları vardı. Nihayet 1596 tarihli I. Ahmed adâletnâmesinde, Kanûni Süleyman'ın kanûnnâme yapıp, her şehirde kadılar mahkemesin-

de amel edilmek üzere eyâletlere gönderdiği açıkça bildirilir. Biz, Viyana Milli Kütüphânesi'nde tuğralı bir genel kanûnnâme tespit ettik.

1) Fâtih Mehmed'in devlet teşkilâtına ait kanûnnâmesi, kendi emriyle toplanmış, onun tarafından kontrol ve ikmâl edildikten sonra ilân edilmiştir. Teşkilâta ait kanûnnâmesinde Fâtih, Nişancı Leyszâde'ye, Dîvan'da amel edilmek üzere bir kanûnnâme tanzim etmesini emretmiş, o da Fâtih'ten önce ataları zamanında geçerli kanûnları bir araya getirmiş, bunu padişah gözden geçirmiş, eksik kalan noktaları bizzat tamamlamıştır. Nişancı, bu kanûnnâmenin padişahın ağzından nakil suretiyle meydana getirildiğini işaret etmektedir. Kanûnnâmenin başında padişahın bir hattı, yani doğrudan doğruya kendisi tarafından yazılmış bir emri de vardır ve aynen şudur: "Bu kanûnnâme atam ve dedem kanûnudur, benim dahi kanûnumdur; evlâd-i kirâmım neslen ba'de neslin bununla âmil olalar."

2) İncelediğimiz bu kanûnnâmenin, Nişancı Karamanlı Mehmed Paşa'nın vezir-i âzamlığı sırasında (1477-1481) düzenlediği tahmin olunmaktadır. Bu kanûnnâmeyi toplama ve tertip etme vazifesi nişancı (tevki'î) Leys-zâde Mustafa oğlu Mehmed'e emredilmiştir. Bir bakıma şeriat için müftî ne ise, örfî kanûnlar için nişancı da öyle sayılır (bunu belirtmek için Koca Nişancı Celâlzâde'ye "müftî-i kanûn" lakabı verilmiştir). Padişahın çıkardığı bütün örfî kanûnlar, nişancının elinden geçer; zirâ onların tasdiki, yani padişah tuğrasının çekilmesi nişancı eliyle yapılır. Öbür yandan, vergi sisteminin, timar teşkilâtının, arazi tasarrufunun kütük defterleri niteliğindeki tahrir defterleri, onun kontrolü altındadır. Örfî hukukun hâkim olduğu alana ait hüküm ve kanûnlar (sancak kanûnnâmeleri) çoğu kez bu defterlerin ilk sahifelerine kaydedilir. Kanûnların en son tasdikli nüshaları daima nişancının eli altındadır. Örfî hukuka ait meselelerde son geçerli kanûnu bildiren son makam nişancıdır ve bunun için kendisine başvurulur. Onun içindir ki, Fâtih, kanûnların toplanması ve

kanûnnâmelerin yazılması işini nişancıya havale etmiştir. Genellikle sultanî kanûnların, nişancılar tarafından (en tanınmışları XVI. yüzyılda yaşamış Celâlzâde Mustafa, Hamza Paşa) tertip olunduğunu göreceğiz.

Teşkilât kanûnnâmesi, doğrudan doğruya devlet teşkilâtına ait kuralları, yani tam anlamıyla örfî kanûnları içine almaktadır. Metinde Fâtih, "ahvâl-i saltanata nizâm" verdiğini belirtmiştir. Hükümetin kuruluş tarzı, hükümet erkânı, yetkileri ve protokol, padişahla ilişkileri, rütbe ve dereceleri, terfîler, maaş ve emeklilikleri, cezalar, hepsi, şeriatla değil, padişahın iradesiyle belirlenen konulardır. Kanûnnâmede, saraya ait hizmet sahiplerinin de devlet teşkilâtı içinde gösterilmesi, patrimonyal Osmanlı idaresinin niteliğiyle ilgili bir özelliktir. Zirâ, Saray ve hükümet birbirini tamamlayan bir bütün (Max Weber: house-hold) teşkil ederler. Padişahın sarayı içinde, Enderun'daki hizmetlerle kapısındaki hükümet hizmetleri aynı nitelikte sayılmakta ve hükümet makamlarına Saray hizmetlerinde bulunan kimseler getirilmektedir.* Öbür yandan dikkate değer bir nokta: Devlet hizmetlisi olarak ulemanın da teşkilât içinde yeri ve merâtibi gösterilmiştir.

Örfî kanûnlar, padişah fermanı (hükmü) şeklinde çıkarılır. Zirâ örfî kanûnların kaynağı ve dayanağı padişah iradesidir. Bunlar, birer padişah emrinden ibarettir, genel fermanlarda bulunan tüm ögeleri taşır. Bu sebepten bu kanûnnâmenin en üst yerinde padişahın el yazısı, hatt-i hümâyûnu yer almıştır. Bu özellik, onun hükümdarın iradesinden çıkan resmî bir kanûn mecellesi olduğunu kanıtlar. Böylece bu kanûnnâme maddeleri, kendisiyle amel edilmesi (ma'mûlün bih) zorunlu hukukî kurallar halini alır.

İşaret edilmesi gereken bir nokta da, bu kanûnnâmenin "ebed'ül âbâd ma'mûlün bih" olmak için vücuda getirilmiş olmasıdır. Osmanlı hukukunda, aslında, bir padişahın çıkarmış olduğu hükümler, kanûnlar ve akd ettiği antlaşmalar, verdiği berâtlar kendisinden sonra gelen padişahları bağlamaz.

---

* Ḳul sistemi için bkz. "ghulām", *Encyclopaedia of Islam*, 2. baskı

Yürürlükte kalmaları için yeni padişahın, bunları ayrıca tasdik etmesi (mukarrer kılması) gerekir. Fâtih, bu kanûnların atası ve dedesi kanûnları olduğunu belirtiyor ve "benim dahi kanûnumdur" ibaresiyle bu tasdik durumunu tamamlıyor. Fakat fazla olarak, kendisinden sonra gelecek padişahları bu kanûnla bağlamak istiyor ve kuşkusuz böylece kendisine kanûn koyucu olarak özel bir yer vermiş oluyor. Gerçekte İstanbul Fâtihi, imparatorluğun ilk ve gerçek kurucusu olduğu bilincini besliyordu. Bu nokta, kanûnnâmenin dibâcesinde nişancının ifadesinden de bellidir. Nişancıya göre, bunca fütuhât ve özellikle İstanbul fethi gibi büyük bir başarı üzerine Fâtih'in, atalarının kanûnlarını toplayıp tamamlamak suretiyle bir kanûnnâme vücuda getirmesi zorunlu görülmüştür. Burada, Türk-Moğol hukukunda töre ve yasaların, imparatorluk kuran büyük hakanlar tarafından zamansız ebedî kanûnlar olarak ilân edildiği hatırlanabilir.

Bu kanûnların ve teşkilâtın büyük bir bölümünün, Fâtih'in hatt-i hümâyûnunda söylendiği gibi, ondan önceye ait olduğuna kuşku yoktur. "Kanûnumdur" veya "Emrim olmuştur" ifadelerini kullandığı noktalarda dahi, Fâtih'in çok kez eski teâmül ve kuralları onaylamaktan başka bir şey yapmadığı söylenebilir. Fakat "Defterdarlık ve nişancılık verilmek Sahn müderrislerine dahi kanûnumdur" dediği zaman bu kuralın, kendisi tarafından konduğu kuşku götürmez. Sahn medreselerinin onun tarafından teşkilâtlandırıldığını biliyoruz. Hükümet adamlarının ayrı bir arz odasında padişaha arza çıkmaları yönteminin, yine ilk kez onun tarafından ihdâs edilmiş olduğu başka kaynaklardan bilinmektedir. Bir yerde açık olarak teâmülü değiştirdiğini şöyle belirtir: "Cenâb-i şerîfimle kimesne taam yemek kanûnum değildir, meğer ehl-i yâldan ola. Ecdâd-i izâmım vüzerâsile yerlerimiş, ben ref' etmişimdir." Yaptığı öbür değişiklikler, teşrifâtta, merâtipte, maaş miktarlarında olmalıdır. Biz kanûn-nâmede adı geçen memuriyetleri, hizmetleri ve teâmülleri, daha II. Murad devrine ait vesikalarda tespit edebilmekteyiz.

Kardeş katline dair madde, bu bakımdan incelenmeye değer. Daha I. Bayezid, Kosova harp meydanında (1389) kardeşi Yakub'u idam ettiği zaman, bir iç harbi önlemek için vezirlerin reyi ile bunu yaptığı işaret edilmiştir. Sonradan, onun oğulları arasındaki iç savaş, aynı hareketi haklı gösterecek derecede devleti temelinden sarsmıştır. I. Mehmed, büyük oğlu Murad'ı veliahd yaptığı zaman, iki küçük oğlunu ölümden kurtarmak için önlem almıştı. II. Murad, kendisine karşı ayaklanan ve Bizans ve Karamanoğlu ile birleşen kardeşi Muṣtafa'yı yakalayıp idam etti. Bizans tarihçisi Ducas, bununla ilgili olarak Osmanlılar'da kardeş katlinin eski bir âdet olduğunu işaret eder. Fâtih tahta çıkar çıkmaz, atalarının yaptığı gibi, küçük kardeşi Ahmed'i ortadan kaldırdı. O, bu eski teâmülü kanûnnâmesinde, "Karındaşların nizâm-i âlem için katletmek münâsibdir, ekser ulema dahi tecviz etmiştir" formülüyle ifade etti. İslam cemaatini anarşiden kurtarma kaygısıyla ulemanın câiz gördüğünü belirtmesi önemlidir. Yoksa, bunu mutlak bir kural olarak koymadı.

Devlet büyüklerine ait birinci bâb şu şekilde biter; "Bu kadar ahvâl-i saltanata nizâm verildi, şimden sonra gelen evlâd-i kirâmımdan dahi islâhına sa'y etsünler." Burada Fâtih'in, koyduğu kanûnların ıslâh edilebileceğini kabul etmesi, hukuk görüşü bakımından önemle belirtilmeye değer bir noktadır.

Fâtih'in bu kanûnnâmesine, devlet teşkilâtına ait nizâm ve kuralların ancak bir kısmı girmiştir. Fâtih'in ikinci kanûnnâmesi reâyâ kanûnudur; yani daha çok vergi yükümlüsü tebaanın vereceği örfî vergileri gösterir. Böylece kanûnnâmelerin, biri askerî, diğeri reâyâya ait olmak üzere ikiye ayrılması, Osmanlı Devleti'nin sınıflar statüsüne ait temel anlayışı, askeri ve reâyâ statüsündeki temel ayrılık prensibini yansıtır. Askerî içeriğine, devlet hizmetinde olup berât ile maaş alan bütün sınıflar girer. Onlar kadıaskerin hükmü altındadır. Reâyâ, askerî sınıf dışında vergi veren bütün tebaa, tarımcı, esnaf ve tüccardır. Bu açıklamalar, Osmanlı devletinde dini-şer'î kurallar dışında bir hukuk düzeni olmadığını ileri sürenler için, umarız ki, yeterince bilgi ve kanıt sağlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Din ve Kültür

A) Öğrenim, Medreseler ve Ulema

Osmanlı İmparatorluğu'nda öğrenim ve medrese eğitiminin incelenmesine Taşköprülüzâde'nin* ilim kavramı ve ilimleri sınıflandırışıyla başlanabilir.

Taşköprülüzâde, İslam mistisizminin acunun yaratılışı kuramına paralel olarak bilginin dört aşaması olduğunu ifade eder; ruhanî, fikrî, sözlü ve yazılı. Ruhanî ilimleri uygulamalı (tatbikî) ve kuramsal olarak iki dala ayırır. Bunları sadece akla ve İslam dinine dayananlar olarak alt bölümlere ayırır. Böylece bütün ilimler aşağıda şu yedi kategoriden birine girer:

A. Güzelyazı ilimleri: yazı gereçleri, yazı biçimleri, vs.

B. Sözlü ilimler: Arap dili ve fonetik, sözlükbilim, sözcükbilim, dilbilgisi (gramer) ve sözdizimi, belagat, ölçü bilgisi, şiir, nesir, tarih ve öteki edebî ilimler.

C. Fikrî ilimler: mantık ve diyalektik.

D. Ruhanî ilimler.

Ruhanî ilimleri de şöyle bölümler:

1. Nazarî aklî ilimler: ilahiyat, doğal ilimler, matematik.
2. Tatbikî aklî ilimler: ahlâk, siyaset.

---

* Taşköprülüzâde Ahmed (1495-1561), İslâm ilimleri üzerinde bir ansiklopedi yazarı ve medrese hocasıdır (*Mevzûâtü'l-ulûm*, I-II, İstanbul 1313/1897).

3. Nazarî din ilimleri: *Kur'an*, hadis ve bunları yorumlayan ilimler (tefsir ve hadis incelemeleri), kelâm, İslam hukuk prensipleri (usûl) ve fıkıh.

4. Tatbikî din ilimleri: tatbikî ahlâk, görgü kuralları, ihtisab ve İslami yaşam ve ibadetle ilgili bütün konular.

Her türlü bilginin, özellikle de, ruhanî ilimlerin amacı Tanrı bilgisidir. İlimlerin sıralanmasında yararlarına göre dizildikleri ve politika gibi yararlı ilimlerin "fen" olarak sınıflandırıldığı bir kategori daha vardır. İlimler, aynı şekilde, iyi ve kötü olarak da bölünürler. Dine yardımı olanlar iyi, astronomi gibi ilimler kötüdür.

Taşköprülüzâde'nin dinî görüşlerinde mistisizmden yana bir eğilim vardır. Gazâlî* gibi sûfîyane murakaba, ruhanî ilimlerin zorunlu bir tamamlayıcısı olduğunu ileri sürer. Murâkabeyle erilen şey irfan'dır, yani kişinin zühd ve murâkabeyle dünyevî ilişkilerden arındığında elde edebileceği mistik hâl olup, tasavvuf ilimlerinin konusudur. Yalnızca zahirî din ilimlerini inceleyen bilgin, büyük gerçeklere erememiş bir kişidir.

Taşköprülüzâde'ye göre öğrenci, bütün ilimleri okumalıdır, çünkü bunlar birbirlerini tamamlayarak tek bir kelime oluştururlar. Yaşamını yalnız bir bilgi dalına adayan kişi, ilâhî gerçeğin uzağına düşer.

İslami eğitimin esas ögesi, dinî ve ruhanî ilimlerde yetkesi kabul edilmiş bir kişi olan müderristir. Öğrenciler, belli bir alanda uzman da olabilirler ama her şeyden önce din ilimlerinde iyi bir eğitim almalı, ilim dili Arapçayı çok iyi öğrenmelidirler. Eğer uzmanlık eğitimi almak isterlerse, o uzmanlık alanında ünlü bir bilgin neredeyse oraya gider, ondan bir uzmanlık belgesi (icâzetnâme) almaya çalışırlar. Bu bakımdan önemli olan kurum değil, müderrisin kendisidir.

İlk Osmanlı medresesi, 1331'de İznik'te açılmıştır. Önceden

---

* Abû Hâmid Gazâlî (1058-1111); öğretisi şerîatın ortodoks öğretileriyle sûfîlerin tasavvufunu uzlaştıran büyük İslam düşünürü. Kelâmcı, hukukçu ve mutasavvıf olan Gazâlî'nin İslam üzerindeki etkisi, Aziz Augustinus'un Hıristiyanlık üzerindeki etkisiyle karşılaştırılmıştır.

manastır olan bir bina, bilgin Kayserili Davud'a medrese olarak verilmiştir. Osmanlı sultanları, daha sonraki yıllarda medrese açmak istediklerinde Konya, Kayseri ve Aksaray gibi Anadolu'nun kültür merkezlerinden, ya da İslam dünyasından, İran, Türkistan, Mısır ya da Suriye gibi başka yerlerden bilginler çağırmışlardır. II. Murad döneminde İran'dan davet edilen Alâeddîn Tûsî (ö. 1482) ile Fahreddîn*, hızla gelişen Osmanlı medreselerinin ününü yaygınlaştırmışlardır. Osmanlı uleması, Osmanlı kültürünün oluşum dönemi olan XIV. ve XV. yüzyıllarda, Mısır, İran ve Türkistan'a giderek eğitimlerini bu ülkelerin büyük bilginleri yanında tamamlardı. *Kur'an* tefsiri ve fıkıh esasları okumak için öncelikle Mısır ve İran'a gidilirdi; Mehmed Fenârî**, Alî Fenârî***, Şeyh Bedreddîn ve başkaları bu ülkelere gitmişlerdir. XV. yüzyılda Sadeddîn Tâftazânî**** ve Seyyid Şerîf Cürcânî***** gibi din ilimlerinde ün salmış bilginler, Timur hanedanının egemenliğindeki topraklarda yaşıyordu. Osmanlı uleması matematik ve astronomi için genellikle Semerkand'a giderdi.

Fâtih Sultan Mehmed, büyük bir imparatorluk kurduğu hâlde kendi topraklarında öteki ülkedekilerle karşılaştırabilecek bir ulemanın olmayışına üzülürdü. Övünebileceği yerli ulema olarak yalnız Molla Hüsrev****** ile Hocazâde Mustafa vardı. İstanbul'un fethinden sonra sekiz kiliseyi sekiz ünlü bilgin için medreseye

---

* İranlı bilgin Fahreddîn, İran ve Anadolu'da okumuş, Edirne'ye yerleşmiş, I. Mehmet ve II. Murad dönemlerinde müderrislik ve müftülük yapmıştır.

** Mehmed el-Fenârî'nin (1350-1431) Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislamı sayılması, gelenek haline gelmiştir. Anadolu ve Mısır'da okumuştur.

*** Müderris ve kazasker olan Alî Fenârî (ö. 1497); Mehmed Fenârî'nin torunuydu.

**** Sadeddîn Tâftâzânî (1322-1389), İslam hukuku, kelâm, metafizik ve başka konular üstüne eserler yazmıştır. Horasan doğumludur ve sonradan Semerkand'a, Timur'un sarayına gitmiştir.

***** Seyyid Şerîf el-Cürcânî (1340-1413), kelâmcı, gramerci ve mantıkçıydı. Önceleri Şiraz'da öğretmiş, Timur'un Semerkand'ı alması üzerine oraya taşınmıştır. Şiraz'da ölmüştür.

****** Osmanlı bilgin ve fakîhi Molla Hüsrev (ö. 1480), II. Murad ve II. Mehmed dönemlerinde müderrislik, kazaskerlik ve şeyhülislamlık yapmıştır. Fıkıh üstüne kitapları, Osmanlı medreselerinin değişmez ders kitabı olmuştur.

çevirtmiştir. 1463'le 1470 arasında Fâtih Camii'ini yaptırdığında, çevresine Sahn-ı Semân ya da Semâniye denen sekiz ünlü medrese kurmuş, her birini bir bilgine vermiştir. Bu dönem Osmanlı mimarisinin en güzel örneklerinden olan bu taş medreseler, camiin her iki yanında yapılmıştı. Uzmanlık çalışmaları için sekiz yüksek medreseyle, bunlara öğrenci yetiştiren sekiz alt medrese (Tetimme) vardı. Her bir medresenin başındaki müderrisin gündeliği elli akçe, yani yaklaşık bir altın dükaydı. Her medresenin on dokuz odası, bir de dershânesi vardı. Bu odaların on beşi, altmedresede ders bitirmiş öğrenciler arasından müderrisin seçtiği, danişmend denilen, uzman öğrencilere ayrılmıştı. Bu öğrencilere vakıf gelirinden günde ikişer akçe ve misafirhâneden yemek verilirdi. Genel bir kütüphânenin yanı sıra her medresenin bir vakıf kütüphânesi vardı. Müderris, danişmendler arasından dersleri tekrarlayan ve öğrenci disiplinini denetleyen bir yardımcı seçerdi. Bu yardımcı, günde beş akçe alırdı. Öğrencilerin bütün zamanlarını derse vermeleri gerekirdi.

İmparatorluğun o dönemdeki en yüksek eğitim kurumları Semâniye medreseleriydi. Onların altında Edirne'de II. Murad'ın yaptırdığı Dârülhadis medresesi, bundan sonra da, önceki sultanların Bursa'da yaptırdığı medreseler gelirdi. Bu padişah vakıflarının altında büyük devlet adamlarının bu üç kentte ya da eyâletlerde vakıf yaptırdıkları medreseler gelmekteydi. Bunların en ünlüleri Edirne'de Ali Paşa, Filibe'de Şihabeddîn Paşa, İstanbul'da Mahmut Paşa, Bursa'da Eski Ali Paşa ile Üsküp'te İshak Bey medreseleriydi. Osmanlılardan önce Anadolu'da kurulan medreseler bunlarla aynı mertebedeydi.

Osmanlı medreseleri iki büyük kategoriye ayrılırdı. Hâric medreseleri diye bilinen ilk kategori "bilginin temelleri", yani Arapça ve fikrî ilimler üstüne hazırlık dersleri verirdi. Dâhil denen ikinci kategori "ulûm-i Âliye", yani dinî ilimler üstüne öğretim yapardı. Bunlar da derecelerine göre aralarında bölünmüşlerdi.

Hâric medreseleri

1) "İbtidâ-yi hâric" denilen alt düzey medreseler, giriş düzeyinde Arapça dil bilgisi ve sözdizimi, mantık, kelâm, astronomi, geometri ve belâgat öğretirdi. Bu medreselere, Seyyid Şerîf'in şerhettiği Nasîreddîn Tûsî'nin* *Tecrîd*'inden alınan adla "Tecrîd medreseleri" denirdi. Kelâm üzerine bir yapıt olan *Tecrîd*, derslerde kullanılan ana metindi. Müderrisler günde yirmi akçe kazandığından bunlara "yirmili medreseler" de denirdi.

2) Bundan sonra sırada ya "otuzlu medreseler" ya da baş kitapları olan, Sakkâkî'nin** belâgat hakkındaki yapıtı *Miftâh*'ın adıyla "Miftâh medreseleri" denen medreseler gelirdi. Bunlar belâgat ve öteki edebî ilimler üzerine eğitim verirdi.

Yirmili ve otuzlu medreselerin çoğu eyâletlerde olurdu.

3) Bunların üzerinde şehzâde, hanedan kadınları ya da vezirlerin İstanbul, Bursa ve Edirne'de kurdukları "kırklı" ve "ellili medreseler" vardı. *Miftâh*'ın yorumu üzerine giriş düzeyinde bir ders, Adûdüddîn'in*** *Mevâkıf*'ına dayanan orta düzey bir kelâm dersi ve Mergînânî'nin**** *Hidâye*'si üstüne kurulu ileri düzey bir fıkıh dersi verirlerdi.

Dâhil medreseleri

1) "İbtidâ-yi dâhil" diye bilinen "ellili dâhil" medreseleri sultan kızları, şehzâdeler ve vezirler tarafından kurulmuştur. Giriş düzeyinde *Hidâye*, orta düzeyde Taftâzânî'nin *Telvîh*'inden

* En önemli Müslüman matematikçi ve gökbilimcilerden olan Nasîreddîn Tûsî (1201-1274), felsefî ve ahlâkî konularda eserleriyle tanınmıştır.

** Mâverâünnehir doğumlu Sakkâkî (1160-1229), türünün en mükemmeli olarak bilinen *Miftâhü'l-Ulûm* adlı kitabıyla tanınır.

*** Adûdüddîn Îcî (1280 sonrası-1355) Şiraz doğumludur; kelâm üzerine kapsamlı bir yapıt olan *el-Mevâkıfi'l-ilmi'l-kelâm*'ıyla ün yapmıştır.

**** Fergana'da etkinlik göstermiş Hanefî bir hukukçu olan Mergînânî'nin (ö. 1197) kendi hukuk yazılarını topladığı *Hidâye*'si, İslam fıkhı üzerine en kapsamlı yapıt olarak kabul edilir.

usûlü'l-fıkh, ileri düzeyde de Zemahşerî'nin* *Keşşâf*'ından *Kur'an* tefsiri öğretirlerdi.

2) Bunların üstünde, Fâtih Sultan Mehmed'in, "Tetimme" ya da "Mûsile-yi Sahn" diye bilinen, sekiz hazırlık medresesi vardı.

3) En üst düzeyde Semâniye Medreseleri yer alıyordu. Burada öğrenciler; İslam fıkhı, *Kur'an* tefsiri ya da kelâm, belâgat ve ilgili konulardan oluşan üç konuluk bir grup ders görür ve uzmanlık eğitimi alırdı.

I. Süleyman, Osmanlı medreselerinin bu hiyerarşisinde önemli bir değişiklik yapmıştır. 1550-1559 arasında yapılan caminin çevresinde, dört genel medrese dışında, uzmanlık çalışmaları için, biri sırf hadis ilmine, öteki de sırf tıbba ayrılmış iki medrese daha kurmuştur. En yüksek dereceyi bunlara vererek imparatorluğun sonuna dek sürecek olan medreseler hiyerarşisini belirlemiş oluyordu. İmparatorluğun dört bir yanındaki yüzlerce medresenin tümü bu on bir dereceye göre sınıflandırılırdı.

Medreseler belli büyük kentlerde toplanmıştır. 1529 yılında Edirne'de on dört medrese vardı. XVII. yüzyılda yalnız İstanbul'da doksan beş medrese bulunuyordu. XIX. yüzyıla gelindiğinde, bunların sayısı yüz yetmişe çıkmıştır. Bu medreselerin kırk dokuzu paşalar, otuz beşi yönetici sınıfın öteki üyeleri, otuz beşi ulema, yirmi altısı sultanlar, kalanı başkaları tarafından kurulmuştur.

Medrese, hem Osmanlılardan önce hem Osmanlı Devleti döneminde vakfa dayanan bir kurumdu. Genellikle, cami, misafirhâne ve başka hayır kurumlarından oluşan bir külliyenin öğesiydi. Bu bütünün mütevellîsi, medreseye ayrılan kaynakları müderrisin emrine verirdi. Öğrencilerin seçilmesinden, bu kaynakların öğrenci ve hizmet sahiplerine dağıtılmasından ve medresenin genel yönetiminden müderris sorumluydu. Bu bakımdan medrese, kendisi de özerk bir kurum olan vakfın içinde kendi

---

* Harzem'de etkin olan Zemahşerî (1074-1144), filolog ve en ünlü *Kur'an* yorumcularındandır.

kendini yöneten bir birimdi. Müderrisler padişahın berâtıyla atanırdı.

Ulema, medresede yüksek tahsil görüp icâzetnâme alan sayılı bilimadamlarıdır. İslam, ilke olarak, Tanrı'yla kişi arasında, zorunlu bir dinî yetkeyi temsil eden bir ruhban sınıfının aracılığını kabul etmez. Gene de zamanla eski Orta-Doğu uygarlıklarının ruhban sınıflarına benzer, dinî bir topluluk İslamda da ortaya çıkarak ulema adı altında toplumsal, dinî ve politik yaşamın bütün alanlarında önemli bir rol oynamaya başlamıştır.

Ulemanın İslam hukukunun yorumcu ve uygulayıcısı olarak ikili bir rolü vardı. Bu görevlerin ilkini müftü, ikincisini de kadı yerine getirirdi. Devlet içinde şerîatın uygulanmasından onlar sorumluydu. Fizikî güç üzerine kurulu siyasî yetki, devlette egemen öğeydi; ancak İslami kurama göre siyasî iktidar, şerîatın uygulanmasında yalnızca bir araçtır: "Devlet dinin astıdır." Bu nedenle ulema dünyevî iktidarı kendi astı olarak görür, bu kuramı da uygulamaya çabalardı.

Ulema, şerîattaki yetkelerini ilimdeki uzmanlığından alırdı. Ulema arasına girmek için bir adaydan önce ilim tahsil etmesi, yani *Kur'an*'ın gerçek anlamını kavrayabilmek için gerekli tüm bilgiyi edinmesi istenirdi. Sonra da, ulemadan birinin, adayın yetkinliğini belgelendirmesi, icâzetnâme alması gerekirdi. Bu belgelendirme işi, Hazret-i Muhammed'in sahâbesine ulaşan zincirde bir halka sayılırdı: "Ulema peygamber bilgisinin vârisidir."

Osmanlı İmparatorluğu'nda, müderris, müftü ve kadılardan oluşan katı bir ulema hiyerarşisi vardı. Bu sistemin genel çizgileri Tablo'da gösterilmiştir.

Hâric medreselerinin müderrisleri ya da Semâniye medreseleri mezunları kasaba kadıları olabilir ve günde 50 akçeyle 150 akçe arasında kazanabilirdi, yani mahkeme resimleri geliri o kadar hesaplanmıştır. Yüz akçelik ya da daha çok geliri olan üst düzey kadılar, dinî ve hukukî mesleklerde en yüksek yerlere ulaşır ve molla diye bilinirlerdi. Örneğin, üç yüz akçe ya da daha çok kaza-

nan bir kadı, Dîvân-i Hümâyûn'da defderdâr olabilirdi. Semâniye düzeyinde ya da daha yüksek düzeyde bir müderris, beş yüz akçe kazanan bir molla olabilir, İstanbul kadılığına, sonra da kazaskerliğe yükselme olanağı elde edebilirdi. Ulemaya, yalnız dinî ve hukukî mesleklerin değil, bürokrasinin de en yüksek rütbeleri açıktı: Nitekim birçoğu vezir olmuş ve güçlü politik konumlara gelmiştir.

Rumeli ve Anadolu kazaskerleriyle, en önemli sekiz kentin kadıları en yüksek rütbeli ulemaydı. Tahta çıkan her yeni sultanın hükümdarlığını onaylayan bîat yemini, başlarında şeyhülislam olarak bu düzeydeki ulema tarafından yerine getirilirdi. Bir sultan tahttan indirildiğinde, hal'i onaylayan ve yasallaştıran da bu ulema grubuydu. Ancak, İslam cemaatinin dinî başkanının her zaman için sultan-halife olduğu, ulemanın da dinî yetkiyi her zaman için onun adına uyguladığı unutulmamalıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda ulemanın atanması ve azli, dünyevî yetkiyi temsil eden sultanla vezir-i âzamının elinde olmuştur. Ancak, şeyhülislamın özel bir konumu vardı.

Şeyhülislam, ulemanın başı sayılırdı. Padişah iradesiyle atanırdı. XVI. yüzyıla kadar, bilgisiyle kendini göstermiş müderrisler arasından seçilirdi. Görevi, şerîat alanına giren her türlü sorun hakkında, genel kabul gören uzmanların kitaplarına dayanarak fetvâ çıkarmak, yani yazılı yanıtlar vermekti. Fetvâ bir sorunu kesin biçimde çözümlemiş olmalıydı. Bu görev karşılığında, ilke olarak, herhangi bir ücret alamazdı. Dinî yetkisi kabul edilmiş herhangi biri, fetvâ çıkarabilirdi, imparatorluğun önemli tüm kasaba ve kentlerinde fetvâ verme yetkisi olan bir müftü bulunurdu. Bunlar, şeyhülislamın buyruğu altında ayrı bir sınıf ulema oluştururdu.

Batılı gözlemciler, şeyhülislamın önemini belirtmek amacıyla onu papaya benzetmişlerdir. Fâtih Sultan Mehmed'in kanûnnâmesi şeyhülislamı, vezir-i âzamla aynı mertebeye koymuştur. Teşrifat kuralları da, kendisine büyük saygı gösterilmesini gerektiren biçimde düzenlenmiştir. Şeyhülislamların azledilmesi, XVI.

yüzyılın ikinci yarısına dek âdetten değildi. Onlar da, şerîat temsilcileri olarak siyasî güçten bağımsız hareket etmeye çalışırlardı. Şeyhülislamın etkisi XVI. yüzyıl boyunca şerîatın devlet işlerinde giderek hâkim bir konuma çıkmasıyla artmış, ancak aynı oranda politik güce bağımlı bir hale gelmiştir. Ebûssuûd'un müftülüğünde Şeyhülislam, politik güce sıkı sıkıya bağlı bir yürütme kurumu olan kadılıkların denetimini ele geçirmekle yeni bir etkinliğe erişmiştir. Bu dönemden başlayarak, günde kırk akçeden fazla kazanan kadılarla mollalık düzeyindeki kadıları atama yetkisi, kazaskerlerden şeyhülislamlara geçmiştir.

B) Osmanlı İlmî Çalışmaları

Osmalı ilmî çalışmalarının amacı, Tanrı kelâmını doğru anlamak olan dinî bilgiyi tek gerçek ilim olarak gören geleneksel İslami anlayışla sınırlıydı. Bu bilginin temelini *Kur'an* ve Hazret-i Peygamber'in hadisleri oluştururdu. Akıl, din hizmetinde sadece bir tamamlayıcıdır. Dinî ilimlerin usûlü (metodolojisi), kanıtları önce *Kur'an*'da, sonra peygamberin hadislerinde, daha sonra da kayda geçmiş örneklerde aramak, akıl yoluyla belirlemeye ancak son çare olarak başvurmaktı. Bu gelenek, İslamda serbest düşünceyi sınırlamış, sonraki Müslüman düşünürlerin yenilik yapabilmesi neredeyse olanaksız hâle gelmiştir. Peygamber'e en yakın kaynaklar (sahâbe) ve onlara yakın olanlar (tâbi'ûn) en güvenilir kanıtların sözcüsü sayıldığından, gelenekçilik egemen olmuştur. Osmanlı döneminde, önceki örnekleri izleme ilkesi yalnız dinî hukukta değil, İslam ilminin her yönünde yol gösterici temel ilke olmuştur. VIII. ve IX. yüzyıllarda yaşamış akılcı kıyas yöntemiyle bu geleneği geliştiren ve olgunluğa kavuşturan Abu Hanîfe, Şafi'î gibi büyük imamlardan sonra dinî ilimlerde yenilik esaslarda değil, ancak ikincil konularda olanaklı sayılmıştır. Derleme, özetleme, şerh ve tahşiye, İslami çalışmaların temel üslûbu olmuş, Osmanlı uleması da ancak bu türden yapıtlar vermişlerdir.

Şimdiye kadar İslam ilminin bütünü içinde Osmanlı ilmî çalışmalarının gerçek yerini belirtmeye yönelik ciddi herhangi bir

girişim olmamıştır; dolayısıyla da İslami ilimlere katkısının değerini belirlemek güçtür. İslam dünyasında hâlâ ünlü bilginler olarak yalnız Mehmed Fenârî, Şeyh Bedreddîn, Molla Gürânî*, Molla Hüsrev, Hocazâde Mustafa, İbn Kemal ve Ebûssuûd'dan söz edebiliyoruz. Bazıları, bağımsız düşünce sahibi ihtilâlci Şeyh Bedreddîn'in, fıkıh hakkındaki yapıtlarında (*Teshîl* ve *Câmi'ul-Fusûleyn*), ayrıntılarla ilgili bazı sorunlarda kendi bağımsız düşüncesini kullandığı için, IX. yüzyılın büyük imamlarından ancak bir derece aşağı kaldığını söylemiş, bazılarıysa onun fikirlerini yanlış bulmuş, temel kaynaklara aykırı görmüşlerdir.

Osmanlı âlimlerinin çoğu kadı, müftü ya da müderristi. Birbirlerinden farklı geçmişlere sahiptirler. Kimisi Sofya ve Saraybosna gibi uzak Rumeli kentlerindendi, kimisi de Konya ve Kastamonu gibi eski Selçuklu merkezlerinde yetişmişti. Görece seçkin olanları İstanbul, Bursa ya da Edirne gibi imparatorluğun büyük kentlerine yerleşmiştir. Bazılarının aileleri fakir, bazılarının ise ataları köleydi. Pek çoğu, dinî yapıtların dili olan Arapçayla birlikte Farsçaya, bu dillerde yazacak kadar hâkimdi.

Ulemanın dinî yapıtlarında kamu çıkarlarını ya da devletin siyasî sorunlarını sık sık tartışmış olmaları dikkate değerdir. Örneğin, İbn Kemal'in risâle ve fetvâlarının birçoğu, o vakitler Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamsal bir önemi olan Şi'îlik ve Râfızîlikle ilgilidir. O Şî'a'ya karşı cihadın meşrûluğunu dinî açıdan kanıtlamaya çalışmıştır. Ayrıca, o, İsa'nın Muhammed'den "efdal" olduğuna ilişkin Molla Kâbız'ın savını çürütmek için Muhammed'in bütün öteki peygamberlerden üstün olduğuna dair bir risâle yazmıştır. Osmanlı uleması, özellikle uygulamada önemi olan İslam hukuku, fıkıh alanında eserler vermiştir. İslami hukuka en önemli Osmanlı katkısı, belki de şeyhülislamların çıkardığı Türkçe ve Arapça fetvâlardır.

Osmanlı âlimleri ansiklopedici olarak da önemliydiler. Meh-

* Osmanlı bilgin ve hukukçusu Molla Gürânî (1416-1488), II. Mehmed tarafından kazasker ve şeyhülislam atanmıştır.

met Fenârî, sonra Molla Lütfî, Taşköprülüzâde ve daha başkaları İslam ilimleri ansiklopedileri hazırlamışlardır. Kâtib Çelebi'nin* bugüne dek vazgeçilmez bir başvuru kitabı olarak kalan bibliyografya yapıtı *Keşfü'z-Zünûn*, bu türün en ünlü örneklerindendir.

Osmanlı toplumunda kütüphânenin önemli bir yeri vardı. Osmanlılar, cami, hastahane ve tekkelerde kütüphâneler kurar ve kendi konutlarında özel kütüphâneler bulundururlardı. Özel kitap koleksiyonlarının çoğu, hayır kurumlarına kitap bırakmak sevap sayıldığından, vakıf kütüphânelerine verilmiştir. Vakıf külliyesi içinde bir birim olan kütüphâne, genellikle taş bir oda ya da ayrı bir yapıda olurdu. Vakıf kuranlar vakfiyelerde kitapların nasıl korunacağını ve kullanılacağını belirtir ve maaşı vakıf kaynaklarından ödenecek bir hâfız-i kütüp atarlar. İstanbul'da İslam ülkelerinden toplanmış iki yüz binin üstünde yazmayı barındıran Osmanlı kütüphâneleri, bugün de İslam tarihi ve kültürünün en zengin kaynağını oluşturur.

Osmanlıların matbaa karşısında tutumları özellikle ilginçtir. III. Murad'ın 1590'lardaki bir fermanıyla, Arap harfleriyle İtalya'da basılmış, dinî olmayan kitapların satışı serbest bırakılmıştı. Osmanlılar matbaanın yararlarını biliyorlardı; Peçuylu (Peçevî) (ö. 1650) Macar kaynaklarına göre matbaanın geniş bir tarifini yapar ve ilmin yayılması için faydasından söz eder. Elçi Busbecq, 1555 gibi erken bir tarihte Osmanlıların dinî kitaplar basmayı günah saydıklarını yazar. İstanbul'da göçmen Yahudilerin kendi kitaplarını bastıkları bir matbaaysa, 1494'ten önce kurulmuştu. Osmanlı-Türk matbaası ancak XVIII. yüzyılda bir devlet girişimi sonucu kurulmuştur. 1683-1699 bozgun yıllarında Osmanlılar Batı medeniyetinin üstünlüğünü kabul etmiş ve lâik uyanma çağı başlamıştır. Damat İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı sırasında, 1721'de Fransa'ya elçilikle gönderilen açık fikirli Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi'ye, Avrupa icadları hakkında bilgi topla-

---

* Osmanlı bilgin ve ansiklopedicilerinin en büyüklerinden Kâtib Çelebi (1609-1658), Batı dünyasında "Hacı Halîfe" adıyla ün salmıştır.

ma talimatı verilmişti. Onun oğlu Said Çelebi Paris'te matbaayla ilgilenmiş, daha sonra da bir matbaa kurmak için girişimde bulunmuş, sultanın iznini sağlamış, (1727) matbaa işlerinden anlayan bir Macar'ı, İbrahim Müteferrika'yı bularak ilk matbaayı kurmuştur. Verilen izinde, yalnız din dışındaki eserleri basması kabul edilmişti. Matbaanın bastığı ilk eser Vankulu lûgatıdır (1729). Kâtib Çelebi'nin *Cihânnümâ* adlı coğrafya kitabının girişinde İbrahim Müteferrika Türkiye'de ilk kez Copernicus astronomisini tanıtmıştır. O dönemde kamuoyu sadece din bilgisiyle ilgilendiğinden, basılan eserler yeterince geniş ilgi görmemiş, matbaa 1742'de faaliyetini durdurmuş, ancak 1784'de yeniden faaliyete geçmiştir. Din konusundaki yazmalar çoğunlukla ilmiye mensupları tarafından istinsah (kopya) edilirdi; din, onların geçim kaynağı idi. İlk matbaanın işlememesinin nedenlerinden biri olarak, onların direnci ileri sürülmüştür. Asıl neden, o dönemde geniş halk kitlesinin okuma yazma bilmemesi ve din dışında konulara ilgi duymamasıdır.

Osmanlı yazarları dinî ve hukukî yapıtlarında Arapça kullanırdı ama daha XIV. yüzyılda Türkçeye çeviri yapmaya başlamışlardı. Başlangıçta bunlar; tarih, politika ve ahlâk, görgü kuralları, astroloji, tabiat bilgisi ya da mücevhercilik gibi konularda yararlı ya da öğretici yapıtların, genellikle sultanlar ya da nüfuzlu devlet adamları için yapılmış çevirilerinden ibaretti. Bu eserlerin yanı sıra, Türkçe telif ya da çeviri, İslam hakkında birçok genel yapıt ve uzmanlara yönelik olmayan tıp kitapları vardı. 1449 tarihli yaygın iki kitap, hâlâ en çok okunan Türkçe yapıtlar arasındadır. Bunlar, Yazıcızâde kardeşlerin* manzum *Muhammediye* ve *Envârü'l-âşıkîn* adlı düzyazı kitaplarıdır. Yazıcızâde kardeşler, Bayramî tarikatındandır. Yazıcızâde Ahmed, *Muhammediye*'de de Peygamber'in yaşamını, öbür dünyayı ve tasavvufî irfanın anlamını açıklamaya çalışır.

---

* Yazıcızâde kardeşlerden Mehmed (ö. 1453 dolayları) *Muhammediye*'nin, Ahmed (ö. 1453'ten sonra) ise *Envârü'l-âşıkîn*'in yazarıdır. Her iki yapıt da Yazıcızâde Mehmed'in Arapça kaleme aldığı *Megâribü'z-zamân* adlı yapıtı üzerine kuruludur.

İslamiyet'te fikrî ilimler, kuşkusuz özgünlüğün en çok olanaklı olduğu alandı. Osmanlı öncesi İslam toplumlarında fikrî ilimlerde, hukukî ilimler de dahil tüm İslam düşüncesine yeni bir yön veren gelişmeler olmuştu. En son ve en güçlü hareket mistisizm, tasavvuftu. İbn Sînâ* ve İbn Rüşd'le** doruğuna ulaşan peripatetik (Aristocu) düşünce, Gazâlî'yle birlikte Sünni İslama giren ve gittikçe etkili olan tasavvufî akımlar karşısında zayıflamıştır.

Osmanlı dönemine gelindiğinde, Sünni İslamda Gazâlî'nin düşünceleri hüküm sürmüştür. Osmanlı ulemasının verdiği icâzetnâmelerde ilim silsilesi, Seyyid Şerîf Cürcânî, Nasîreddîn Tûsî ve Fahrüddîn-i Râzî*** yoluyla Gazâlî'ye ulaşır. Bunlar, Selçuklu ve Moğol döneminin serbest düşünce atmosferinde yetişmiş geniş düşünceli bilginlerdi. Osmanlılar bu geleneği devam ettirdiler. Râzî, tasavvufla fikrî ilimleri birbiriyle kaynaştırarak ortaya felsefî bir İslam kavramı çıkarmıştır. Osmanlı uleması onu üstad olarak tanır. Râzî'nin ününü Anadolu'da ilk önce Selçuklular döneminde Urmiyeli Serâceddîn yaymıştır. Râzî'nin torunlarından Cemâleddîn, Aksaray'a yerleşmişti. Osmanlı medrese geleneğinin etkili kurucusu Fenârî onun okulundandır. Osmanlı uleması, Râzî'nin geleneğini izleyen ve yapıtları Osmanlı medrese eğitiminin temelini oluşturan İranlı Sadeddîn Taftâzânî ve Türkistanlı Seyyid Şerîf Cürcânî'ye de aynı saygıyı duyardı.

Osmanlı medreseleri, böylece Sünni İslamın en özgür fikirli geleneklerini izlemiştir. Mantık, matematik ya da astronomi gibi fikrî ilimleri dine aykırı bulan, bağnaz ulema her zaman görülmüştür ama Osmanlı müderrisleri, genellikle Gazâlî'nin, bütün ilimlerin temel öğelerini içeren mantıkla matematiğe düşmanlı-

---

* Batı'da Avicenna adıyla bilinen filozof İbn Sînâ (980-1037), neo-platonist gelenekteki yapıtları kadar tıbbî ve bilimsel risâleleriyle de ünlüdür.

** Batı'da Averroe diye ünlü, filozof İbn Rüşd'ün (1126-1198) yapıtı, felsefeyi vahiy dinleriyle uzlaştırma çabasındadır. Müslüman filozofların en katıksız Aristocu olanı İbn Rüşd'dür.

*** Kelâmcı Râzî'nin (1149-1209) *el-Muhassal* adlı kelâm yapıtı, felsefenin İslam kelâmına olan etkisini gösterir. Râzî, Kur'an tefsiri *Mefâtihü'l-Gayb*'la da ün salmıştır.

ğın faydasız olduğu görüşünü benimsemişler; bu bilgilerin aklı doğru düşünmeye alıştırarak ilâhî gerçeklerin belirlenmesine yardım ettiğine inanmışlardır. Bunun sonucu Osmanlı medreselerinde aklî ilimler dersler arasına konmuştur. XV. yüzyılda bu ilimlere büyük önem veren Fâtih Mehmed'in himâyesi altında Osmanlı uleması İslam dünyasında matematik ve astronomide gerçek bir seçkinliğe erişmiştir. Mehmed Fenârî fikrî ilimlerde uzmanlaşmıştı. Mantıkla ilgili yapıtı, imparatorluğun son günlerine dek medrese derslerinin ayrılmaz bir parçası oldu.

Osmanlıların matematik dâhisi, Kadızâde lakabıyla bilinen Musa Paşa'dır. Euclid ve Çagmînî* üzerine yazdığı şerhleri son döneme kadar medrese derslerinde kullanılmıştır. Kadızâde, Timur'un torunu Uluğ Beg'in** sarayına giderek Semerkand rasathanesinin yöneticisi olmuş ve orada İslam astronomisinde son söz sayılan Uluğ Beg'in *Zîc*'i üzerinde çalışmıştır. Rasathanede onun yerine öğrencisi Ali Kuşçu (ö. 1474) geçmiş, Uluğ Beg'in *Zîc*'i tamamlanmasına çalışmıştır. Sonraları Fâtih, Ali Kuşçu'ya özel lûtuflarda bulunarak İstanbul'a çağırmış ve Osmanlı matematiğinde parlak bir çağ başlatmıştır. Ali Kuşçu, aritmetik ve astronomi üzerinde yapıtlarını İstanbul'da yazmış, aynı zamanda da Molla Lütfî (ö. 1494) ve Mirim Çelebi (ö. 1525) gibi önemli matematikçiler yetiştirmiştir.

Osmanlı uleması, gene Gazâlî'nin yolundan giderek, felsefe eğitimine ancak İslami ilkeleri aklî kanıtlarla pekiştirmeyi amaçlayan ilahiyat eğitimi için bir hazırlık olarak izin verilebileceğini ileri sürmüştür. *Kur'an*'la uzlaştırılamayan felsefî sorunları incelemek mübah değildi. Filozofların; Tanrı'nın cüz'iyâtın bilgisine sahip olmadığı, ölünün dirilmesinin olanaksızlığı ya da evrenin

---

* Gökbilimci Çagmînî (ö. 1345 dolayları), *el-Mulahhas fî hay'a* adlı gökbilim çalışmasıyla ünlüdür.

** Timur'un torunu Uluğ Beg (1393-1449), Semerkand'da 1408'de tahta çıkmıştır. Batlamyus'un astronomi cetvellerini düzeltmek için ünlü rasathanesini kurmuş, araştırmalarının sonuçlarını *Zîc* adlı eserinde toplanmıştır.

yaratılmış olmayıp ezelî olması gibi birtakım savları açıkça küfürdü. Gene de bazı Osmanlı uleması, özellikle Şeyh Bedreddîn bu inançları kabul etmiştir. Osmanlı Sarayıysa, görüşlerini yaymaya çalışarak kamuoyunda rahatsızlık ve ayrılık yaratmadıkları sürece bunları bilmezden gelirdi.

İlâhiyât, Osmanlı Devleti'nin ilk iki yüzyılında gelişme göstermiştir. Liberal düşünceli Fâtih Sultan Mehmed, din ve felsefe arasındaki ilişki üzerine Gazâlî ile İbn Rüşd arasındaki ünlü tartışmayı yeniden açarak döneminin iki büyük ilahiyatçısı olan Alâeddîn Tûsî ile Bursalı Hocazâde'ye (ö. 1488), konu üzerine birer risâle yazmalarını önerdi. Dönemin uleması Hocazâde'nin yapıtını üstün buldu. Alâeddîn, küçümsendiği duygusuna kapılarak anavatanı İran'a döndü. İbn Rüşd, Gazâlî'ye karşı, felsefe ve dinin uzlaştırılabileceğini ve tam bir Tanrı bilgisi edinebilmek için aklî istidâlin gerekli olduğunu savunmuştu. Hocazâde, aklın mantıkî ilimlerde kusursuz olmakla birlikte, ilahiyatla ilgili konularda kullanılmasının yanlışlara yol açtığını söylemiştir. Hocazâde, bazı bakımlardan yanlış olan Gazâlî'nin yöntemini düzelttiğini de ileri sürmüştür. Ayrıca amacının, felsefenin iddialarına karşı şerîatı savunmak olduğunu açıkça söylemiştir. Böylece, averroizm yani İbn Rüşd felsefesi İtalya'da çalışılmış ve Rönesans düşüncesinde önemli bir etmen olurken, Osmanlı medreselerinde kapsamlı bir skolastik felsefe yerleşmekte idi. Hocazâde'nin yapıtı, ününü İslam dünyasında günümüze kadar korumuş, XIX. yüzyılda İbn Rüşd ve Gazâlî'nin yapıtlarıyla birlikte basılmıştır.

Osmanlı medrese derslerinde okunan temel metinler, Yunan filozoflarının Abbasî döneminde yapılan çevirileri ya da İbn Sînâ ve Farâbî'nin* yapıtları değildir, daha sonraki skolastik okulun eserleri Adûdüddîn'in *Mevâkıf*'ı, Nasîreddîn Tûsî'nin *Tecrîd*'i, ya da

---

* En büyük Müslüman filozofu sayılan Farâbî (875-950), Mâverrâünnehir'deki Türk komutanlarından birinin oğludur. "Birinci öğretmen" Aristo'dan sonra "ikinci öğretmen" diye ün salmıştır.

Beyzâvî'nin* *Tevâlî*'i gibi özet ve şerhlerdir. Yeni yapıtlar yalnızca bunların şerh ve hâşiyelerinden ibarettir.

II. Mehmed'in matematik ve ilahiyat çalışmalarına verdiği destek, bunların medrese çevrelerinde yakından ilişkili konular olarak sağlam bir yer edinmelerini sağlamıştır. Özgür düşünceli ulemanın aklî ilimlerde uzmanlaşanlar arasından çıkması dikkate değer. Ali Kuşçu'nun öğrencisi Molla Lütfî bunlardandır. Matematikçi ve ilahiyatçı olarak adını duyuran Lütfî, özgür düşüncesi ve batıl inançlarla açıkça alay etmesiyle tutucu ulemayı öfkelendiren bir müderrisdi. II. Bayezid döneminde kendisine karşı bir propaganda savaşı açılarak küfürle suçlanmış ve adı "deli"ye çıkarılmıştı. Söylenti ve kuşkular artınca, sultan bir ulema kurulu oluşturulup durumun tartışılarak iddiaların doğru olup olmadığının belirlenmesini emretti. Ulemanın yargılanmasında izlenen dava yöntemi buydu. Rakipleri onu zındıklıkla suçluyor, yüzlerce tanık aleyhte ifade veriyor, halk da duruşmayı büyük bir merakla izliyordu. Lütfî hiçbir zaman şirk, yani Tanrı'ya ortak koşma suçu işlemediğini sürekli vurgulamış fakat yargılayan ulema heyeti sultana Lütfî aleyhindeki kanıtların onun idamını gerektirdiğini bildirmiştir. Sultan tereddüt ettiyse de, ulemanın ısrarı üzerine Lütfî'yi ölüme mahkûm etmiştir. Molla Lütfî, 1494 yılında İstanbul Atmeydanı'nda büyük bir kalabalık önünde boynu vurularak öldürüldü. Ancak, ulemanın bir bölümü olayı bir dedikodu ve iftira olarak görmüş, kamuoyu da Lütfî'ye hak yolunda şehit gözüyle bakmıştır.

Molla Lütfî'nin acıklı sonuna karşın, Osmanlı İmparatorluğu'nda aklî ilimler önemini, İslami eğitimin dar çerçevesi içinde de olsa, bir süre daha korumuştur. Matematikçi Mirim Çelebi müderris olarak uzun yıllar çalışmış ve Kemal Paşazâde diye bilinen büyük bilgin İbn Kemal (1468-1534) bu dönemde yetişerek bütün İslam dünyasında ün salmıştır. İbn Kemal birçok değişik

---

* Derlemeci ve hâşiyeci Beyzâvî (ö. 1286?), en çok *Kur'an* tefsiriyle anılır.

alanda ürün vermiş özgün bir bilgindir. Molla Lütfî'den ilahiyat okumuş, Hocazâde'nin risâlesine bir şerh yazmıştır. Yüzü aşkın dinî risâle yazmış olan İbn Kemal arkasında on ciltlik dev bir Osmanlı İmparatorluğu tarihi bırakmıştır.

C) Bağnazlığın Zaferi

Taşköprülüzâde, daha 1540'larda skolastik ilahiyat ve matematiğin medrese uleması arasında eski itibarını yitirdiğinden ve ilim düzeyinin düştüğünden yakınır. Kuramsal ilimler üzerine kitapların rağbet görmediğinden, ulemanın da yalnızca basit elkitapları okuduktan sonra kendilerini âlim saydıklarından şikayet eder. Onlar, kelâm ve *Kur'an* tefsiri gibi ilimlere değil, yalnızca İslam hukukunun dünyevî yanlarına ya da şiir, inşa ve fıkra gibi "hoppalıklara" önem veriyorlardı. Gerçekte, bu yararlı sanat ve ilimler, kadılık gibi dünyevî makamlar elde etmek bakımından değer taşıyordu.

Galata'da 1577'de kurulmuş olan rasathanenin yazgısı, din bağnazlığının aklî ilimler üzerine açık zaferini gösteren bir olaydır. Rasathane, Uluğ Beg'in *Zîc*'ini düzeltmek amacıyla kurulmuş olup, İslam dünyasının tek rasathanesi idi. Bu rasathaneyi sultanın baş astronomu Takiyyüddîn Mehmed kurmuş ve gözlemlerinin doğruluğunu artırmak için birtakım yeni aletler, özellikle bir astronomi saati yapmıştı. Rasathane, o zamanlar Avrupa'daki en modern rasathane olan Tycho Brahe'ninkinden daha az gelişmiş değildi; gerçekte bu iki astronomun kullandığı aletler arasında çarpıcı bir benzerlik vardı. Takiyyüddîn, Avrupa'dan getirtilen saatleri nasıl incelediği ve alet yaparken bunları örnek olarak nasıl kullandığı üstüne bir de rapor hazırlamıştır.

III. Murad, rasathanesini astronomik gayelerden daha çok astrolojik amaçlarla yaptırmışa benziyor. Sultanın gözdeleri bunu onaylıyordu ama rakipleri olan ve aralarında şeyhülislamın da bulunduğu bir grup ulema, astronomi ve astrolojiyle ilgilenmeyi

büyücülük ve falcılık gibi dinsizlik ve uğursuzluk olarak görüyordu. Şeyhülislam, sultana veba salgınının Tanrı'nın gizlerine nüfuz etmek için yapılan bu cüretkâr çabaların sonucu olduğu anlamında bir âriza verdi. Rasathane, 1580'de bir grup yeniçeri tarafından yerle bir edildi.

Rasathanedeki beş uzman yardımcıdan birinin Selânikli bir Yahudi olduğu biliniyor. Din dışı, tatbikî bir ilim sayılan astronomide gayrimüslimleri çalıştırmak suç sayılmazdı. Osmanlılar, XV. yüzyıldan beri, Avrupanın coğrafya, askerî teknoloji ve özellikle tıbbını, dinî bir engelle karşılaşmadan benimsemiş ve taklit etmiştir. Yabancı kültürlerin yararlı yanlarını benimseme eğilimi, XVIII. yüzyıldaki sözde "Batılılaşma"dan çok daha eskidir, çünkü İslamın temel değerlerine bunların hiçbir etkisi olmadığı gibi, o dönemde bu çeşit uygulamaların yaşamsal önemi vardı.

Ulema ve medrese çevreleri, hem tatbikî hem de aklî ilimlerde yeniliklere karşıt bir tavır almıştır. Örneğin, 1767'de Ali Paşa'nın* kitaplarına el konduğu zaman şeyhülislam koleksiyonda bulunan felsefe, astronomi ve tarih üstüne yazılmış yapıtların kütüphânelere konmasını yasaklayan bir fetvâ çıkarmıştır.

Bu koşullar, İslam dünyası için Batı'daki bilimsel gelişmelerden, tatbikî ilimler alanında bile yararlanmayı son derece güçleştiriyordu. Bürokratik sınıftan birkaç kişi ile İslamiyet'i kabul etmiş birkaç doktor, Batı dillerinden coğrafya ve tıp üstüne yapıtlar çevirme yürekliliğini göstermiş, ancak bunların da çabaları yalnızca, günlük hayatta önemi olan bu konularla sınırlı kalmıştır.

Osmanlılar, Avrupa coğrafyasını erken bir dönemde benimsemişlerdir. Pîrî Reis**, deniz seferlerinde ele geçen Kristof Kolomb'un haritasından ve en son Portekiz *portolano*'larından

---

* Çorlulu Ali Paşa (ö. 1711), 1706-1710 arasındaki vezir-i âzam.

** Osmanlı amiral ve haritacısı (1465-1554). 1521'de yazdığı ve 1525'te genişlettiği *Kitab-i Bahriye*'si gemiciliğe ait Akdeniz kıyılarının haritasını veren bir portolano'dur. Dünya haritasının bir parçası olan ünlü Amerika haritası, Kristof Kolomb'un 1498 tarihli haritasının bir kopyasıdır.

yararlanmıştır.* Amerika üzerine 1580'de *Tarih-i Hind-i Garbi* adlı bir eserin Türkçeye çevrilip sultana sunulduğunu biliyoruz.** Bu eserde ve eklenen bir derkenarda Avrupa'nın denizaşırı ülkelere yayılmasının İslam için tehlikesi belirtilmiştir. XVII. yüzyılın ikinci yarısında dünya coğrafyasının, özellikle de Avrupa coğrafyasının bilinmesi, politik ve stratejik istihbarat için gittikçe gerekli olmaktaydı. Bu durum Latince yazılmış iki önemli coğrafya yapıtının, Mercator ve Hondius'un 1621 tarihli *Atlas Minor*'u ile Joan Blaeu'nın 1662 tarihli *Atlas Major*'unun, mühtedîlerin yardımıyla Türkçeye çevrilmesine yol açmıştır. *Atlas Minor*'un çevirisini teşvik etmiş olan Kâtib Çelebi, Batı coğrafyacılığının üstünlüğünü kabul etmiş, Avrupa hakkında bilgisini artırmak için de Carion'un *Chronicle*'ini Türkçeye çevirtmiştir. Kâtib Çelebi'yi dünyanın yuvarlak olduğuna bu çeviri inandırmış ve bu görüşün dine aykırı olmadığını İslami kaynaklardan kanıtlamaya çalışmıştır. Osmanlıları Copernicus sistemiyle ilk kez tanıştıran *Atlas Major*'un çevirisini, 1685'te Ebû Bekir Dimeşkî desteklemiştir.

Diğer bir vazgeçilmez ilim dalı da tıptı. İslam hükümdarları ilk dönemlerden itibaren yabancı hekimler çalıştırmışlardır fakat Avrupa'nın tıp ve eczacılık alanlarındaki ilerlemeleri, mühtedîlerin Batı dillerinden Türkçe ve Arapçaya yaptığı çevirilerle, ancak XVII. yüzyılda öğrenilmiştir. Batılı kaynaklara dayanan Türkçe tıbbî yapıtlarıyla ünlü Hayâtîzâde, Müslüman olmuş bir Yahudi ve saray başhekimiydi. Ancak bu alıntılar, geleneksel bilgiye sadece birkaç ekleme yapmış oluyor, yanında bilimsel Batı düşüncesini getirmiyordu. Nitekim, Kâtib Çelebi bile bütün bilimsel araştırmalarında ilk kanıtlarını hep *Kur'an*'da aramıştır.

Fâtih Sultan Mehmed'in İtalyan Rönesans kültürüne ilgi duydu-

---

* Bkz. P. Kahle, *Die verschollene Colombus-Karte 1498 in einer türkischen Weltkarte von 1513*, Berlin 1933.

** *Hadîs-i Nev* adı verilen bu eser hakkında bkz. Thomas D. Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World: A Study of Tarih-i Hind-i Garbi and Sixteenth Century Ottoman Americana*, Wiesbaden 1990.

ğu, ancak daha sonra bu hareketin durdurulduğu iddia edilmiştir. Osmanlı sultanlarının en özgür düşüncelisi hiç kuşkusuz Fâtih'ti. Hıristiyan dininin ilkelerini yetkili bir kişiden öğrenmek için Patrik Gennadius'a Hıristiyanlık üstüne bir risâle yazmasını emretmiş; Trabzonlu Amirutzes, İmrozlu Kritovulos ve Anconalı Ciriaco gibi Yunan ve İtalyan bilginlerini sarayında toplamış, Amirutzes'e bir dünya haritası ısmarlamış, Batlamyus'un coğrafyasını Türkçeye çevirtmiş, sarayda Yunan ve Lâtin klâsiklerinden bir kütüphâne kurmuştur. Saray duvarlarını İtalyan sarayları gibi freskolarla bezediğini ve portresini yapması için Venedik'ten getirttiği Gentile Bellini'ye iltifatlar yağdırdığını biliyoruz. Berlinghieri, *Geografia*'sını, Roberto Valturio da *De re militari* adlı önemli yapıtını Fâtih'e sunmayı arzu etmişlerdi. Giovanni-Maria Filelfo *Amyris* adlı kasidesinde Fâtih'i övmüştür. Bütün bunlar, bazılarının onu bir Rönesans hükümdarı olarak görmesine neden olmuştur; oysa bu gerçekten uzak bir görüştür. Fâtih'in Hıristiyan dünyaya ilgisinin tek sebebi, Roma ve İtalya fâtihi ve yöneticisi olma isteğidir. Fâtih, kültür bakımından tam bir Müslüman'dı; Hocazâde'ye derin bir hayranlık duyar, şeyhi Akşemseddîn'in gaibi keşfettiğine inanırdı. Döneminde sanatta Avrupa stiline hayranlık duyulması ve tatbikî ilimlerden birkaç yüzeysel alıntı yapılması gibi özellikler bir yana, gerçekte yeni bir kültür yönelişi ortaya çıkmamıştır.

Hanefî mezhebi, devletin tanıdığı resmî mezhepti ve mahkemelerde Hanefî fıkıhına göre karar verilirdi. İslam hukukunda icmâ'a (consensus) önemli yer veren Hanefîlik, dört Sünni İslam hukuk mezhebinden, toplum işlerinde en hoşgörülüsü ve esnek olanıydı. X. yüzyıldan XII. yüzyıla kadar hüküm süren ve Orta Asya'nın ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılardan beri bütün Türk devletleri Hanefî mezhebini benimsemişlerdir. Türk hükümdarlarının kendi politika ve iktidarlarında olabildiğince özgür olma istekleri, bunun başlıca nedeni olmalıdır. Aynı zamanda bu, İslam dünyası içinde Türk toplumlarına, ayrı bir toplumsal ve kültürel özellik veren başlıca etmenlerden biridir. Bütün İslam toplumları içinde yabancı kültürel etkilere en açık olanı Osmanlı

İmparatorluğu olmuştur; fakat XVI. yüzyılın başlarından sonra dinî bağnazlık akımları gittikçe güçlenecektir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi, serhad geleneklerinin azalmasıyla birlikte devletin temel özelliğinin bir İslam hilâfeti olduğu bilincinin yerleşmesi, bu gelişme üzerinde etkili olmuş olmalıdır. Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Safevî İran'ın ölümcül silâhı Şi'îlik de (Kızılbaş hareketi) bunda başlıca etmen olmuştur. Dinî bağnazlık, imparatorluğun düşünce hayatında matematik gibi aklî ilimlere, skolastik ilahiyata ve tasavvufa karşı gittikçe güçlenen karşıtlıkta kendini göstermiştir. Bu eğilim, günlük yaşamda şerîat adına yapılan kaba bağnazlık eylemleriyle gün yüzüne çıkmıştır.

Aynı eğilimler devlet işlerinde de göze çarpar. Kanûnî Sultan Süleyman, "Yeryüzü Halifesi" unvanını tam bir ciddiyetle benimsemiştir. İslam fıkıhını incelemiş ve devlet yasalarının şerîata uygunluğunu sağlama işini Şeyhülislam Ebûssuûd'a (1490-1574) havale etmiştir. İran'la her çatışma sırasında "Râfızîlere" karşı alınan sıkı önlemler, tüm yeniliklere karşı bir bağnazlık akımının yükselmesiyle sonuçlanmıştır.

Molla Kâbız'ın (ö. 1527) yargılanması, bu bakımdan çok ilginçtir.* Molla Kâbız, Anadolu'da Kızılbaş Kalender Çelebi ayaklanması sırasında, peygamberlikte İsa'nın Muhammed'e üstün olduğu görüşünü savunan ulemadan biriydi. Dîvân-i Hümâyûn'daki ilk yargılanmasında kazaskerler, idamını sağlamaya yeterli kanıt gösterememiştir. Duruşmadan sonra sultan, "Peygamberin şanına gölge düşüren bu kâfirin serbest bırakılması"na öfkelenerek, Şeyhülislam Kemalpaşazâde ile İstanbul kadısının huzurunda ikinci bir duruşma emretmiştir. Molla ile Şeyhülislam arasında bir tartışma olmuş, Şeyhülislam, mollayı susturabilecek kanıtlar göstermişti fakat molla görüşlerini değiştirmemiş, kadı da idamına hükmetmiştir.

---

* Molla Kâbız üzerine bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, s. 230-238.

1537'de imparatorluktaki tüm beylerbeylerine, peygamberin sözlerinin doğruluğuna karşı şüphe gösteren herkesin kâfir sayılıp idam edilmesi hakkında bir ferman yollanmıştır. Başka bir ferman da her köyde bir cami yapılmasını ve cuma namazında tüm halkın cemaate katılmasını emretmekteydi. Bu, Sünni cemaatle namaz kılmak istemeyen "sapkınlara" karşı alınmış bir önlemdi.

Osmanlı toplumunda aklî ilimleri, tasavvufu, musikiyi, raksı ve şiiri dinsizlik olarak gören bağnaz bir ulema sınıfı, karşılarında da bunların din alanına girdiğini savunan bir sınıf her zaman olmuştur. Camilerde vâizlik yapan ve ders veren şeyhlerle ulema genellikle bağnaz davranmaktaydı. Önemli medreselerdeki ulema ya da devlet hizmetinde çalışanlar ise ikinci grubu oluşturmakta idi. Bunlardan biri olan Taşköprülüzâde'nin Osmanlı ulemasında seçkin bir yeri vardı. Halkın cahilliğini kullanarak onları yanlış yola sürükleyenlerden, "Tanrı bizi din bağnazlarından korusun", diye acı acı yakınırdı. Taşköprülüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm* adlı kitabında her kişinin kendi mezhebini seçmekte özgür olduğuna, kendi mezhebini tartışmasız doğru, başkalarınınkini yanlış olarak görmenin ve herhangi bir Müslümana küfür yakıştırmanın gerçek Müslümanlığa aykırı olduğuna inananlardandı. Ona göre gerçek mümini yalnız Tanrı seçebilirdi, bu bakımdan, fıkhın uygulamasındaki bağnazlık da tutarsızdı çünkü bu konularda kimse yanılmazlık iddia edemezdi.

Öteki yüksek ulemanın yanı sıra Taşköprülüzâde de Gazâlî'nin ılımlı görüşlerini kabul ederek dinde bağnazlar gibi Bâtınîlerle filozofların da hatalı olduğuna inanmaktaydı. Ona göre *Kur'an*'da gizli mânâlar arayan ve yanlış yorumlara giden Bâtınîler, şerîatı yok etmeye çalışıyor, filozoflarsa İslamın kabul edemeyeceği ilkelerden yola çıkıyorlardı.

Osmanlı medrese ulemasından birçoğu, ilk zamanlardan beri tasavvufî inançlarında Gazâlî'den bir adım daha ileri giderek

İbnü'l-Arabî*, Râzî ve Suhreverdî** geleneklerini takip etmişlerdi. Taşköprülüzâde de tasavvufun hem ilâhî irfana giden tek tarîk olduğunu kabul etmiş hem de ancak kendi terminolojisinin ışığı altında eleştirilebileceğini ileri sürmüştür. Örneğin, mutasavvıfın "Ben Hakkım"*** deyişini kendi tasavvufî anlamında yorumlamamak, mutasavvıfa haksızlık etmektir. Kanûnî Sultan Süleyman saltanatının ilk yıllarında bağnaz ulemanın, halkı tasavvufa karşı kışkırttığını Taşköprülüzâde'den öğreniyoruz.

Taşköprülüzâde, tasavvufî tarikatların âyinlerindeki semâ'ı, musikî ile raksı dine aykırı bulmaz; ona göre bunlar, ruhta Tanrı aşkı ve ilâhî bir vecd uyandırır; müzik ve ruh arasındaki ilişki tanrısal bir sırdır ve semâ ile uyanan ruh, ilâhî irfana kavuşur. Musikî ve semâ ancak dünyevî arzular uyandırmak için kullanıldığında yasaklanmalıdır. Tutucu ulema, gene de, semâ'ı küfür olarak görmüş, aynı zamanda camilerin süslenmesi, *Kur'an*'ın tecvidli okunması ve din bilgisi verenlere para ödenmesi gibi şeylere karşı çıkmışlardır. Tasavvuf kadar aklî ilimler ve skolastik ilahiyata da, dinî inancı zayıflatıyor diye hücum etmişlerdir.

Bu bağnazlık hareketleri çok geçmeden kamu düzenini tehlikeye sokan ve devleti kaygılandıran biçimlere bürünmüştür. *Kur'an* ve peygamber sünnetinin dışında olmamakla birlikte, İslam toplumunun benimsemiş olduğu inanç ve âdetleri "bid'at" diye damgalayan ve halkı bunlara karşı kışkırtan küçük bir vâiz grubu Osmanlı toplumunda yüzyıllardır vardı. Kızılbaşlar üzerindeki baskının doruğa ulaştığı 1558 ile 1565 yılları arasında ün salan Mehmed Birgivî (1522-1573) bu ulemadandır. Birgivî, sultanın hocası Atâullah efendinin himâyesindeydi. "Tanrı'nın

---

* Osmanlı düşünce tarihinde önemli yeri olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (1164-1240) Mevlânâ Celâleddîn Rûmî döneminde Konya'ya gelmiş ve ünlü sûfilerle buluşmuştur.

** Filozof Şihâbeddîn es-Suhreverdî-i Maktul (ö. 1196) işrakiyye teozofik sisteminin kurucusu. Selçuklu Anadolusunu ziyaret etmişti. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 47.

*** "Hak benim" (Ene'l-Hakk); mutasavvıfın, bütün varlığın Tanrı'nın birliğinde yok olduğunu anlatan sözü al-Hallâc ve ona öykünenler bu söz yüzünden öldürülmüşlerdir.

haram kıldıklarından halkı kalemim ve dilimle korumak benim üzerime farz, susmam ise günahtır", diyerek bir yandan skolastik ilahiyatçılarla mutasavvıflara, öte yandan da devlet hizmetindeki yüksek ulemaya saldırıyordu. Hanbelî mezhebini izleyen Birgivî, ölüleri anmak için yapılan âyinleri, şefaat istemek için mezar ve türbeleri ziyaret etme gibi âdetleri İslamın ruhuna aykırı buluyordu. El sıkma, selâmlaşırken eğilme, el ya da gömlek öpme gibi yerleşmiş alışkanlıkları, peygamber zamanında olmadıklarından sünnete aykırı diye reddederdi. Din hizmetinde çalışanlara para verilmesi, para ve taşınır malların vakıf olarak vasiyet edilmeleri gibi Osmanlı toplumunun bazı temel kurumlarına saldırması kurulmuş düzen için bir tehdit oluşturuyordu. Bu yüzden Şeyhülislam Ebûssuûd bu kurumların yasallığını pekiştiren bir fetvâ çıkarmak gereği duymuştur. Mehmed Birgivî, fetvâların hatalı olduğunu iddia ederek, Şeyhülislam'a doğrudan doğruya saldırmakta tereddüt etmemiş, onu küfürle suçlamıştır. Öte yandan, dinî törenlerde zikir ve semâya karşı yazıları tarikat üyelerini derin kaygıya düşürüyordu.

Mehmed Birgivî'nin öğrencisi Kadızâde (ö. 1635) ile ona bağlı "fakı" denen bir grup vâiz tartışmayı tırmandırıp sürdürmüşlerdir. İstanbul camilerinde vâiz olarak açtıkları din savaşı, derin bir toplumsal karışıklığa yol açarak halkı ikiye bölmüştü. Fakılar, peygamber zamanından sonra çıkmış bütün âdetlere, İslama aykırı "bid'at", bunları yapanlara kâfir damgası vurmaktaydılar. Tütün, kahve ve her türlü türkü ve raksın şeriata aykırı olduğunu ilân etmişler, matematik ve aklî ilimlerin medrese eğitiminden kaldırılmasını istemişlerdir. IV. Murad, çocukluk çağı sona erdikten (1632) sonra padişah olarak iktidarını pekiştirmek isteğiyle, İslamın savunucusu görünerek fakıların desteğini kazanmayı denemiştir. Tütün ve içki yasağı türünden yasalar çıkarmış, bunlara uymayanları acımasızca cezalandırmıştır.

Fakıların mücadelesinin sosyal bir yönü de vardı; fakılar yalnız yaygın dinî bağnazlığı körüklemekle kalmıyor, aynı zamanda da lükse ve yönetici sınıfların savurganlığına da hücum ediyor,

haksızlıklardan ve çağın gevşek ahlâkından da şikayet ediyorlardı. 1656'da, İstanbul tekkelerine bir saldırı düzenleyip genel bir kıyımla dinî sapkınlığın köküne darbe vurmayı planladıklarında, destekçilerinin çoğu yoksul medrese öğrencileri ve sıradan esnaftı. Bunların halk yığınları üzerindeki güçlü etkisinin bilincinde olan bazı saray görevlileri fakılardan yana olarak onları kendi iktidar oyunları için kullanmışlardır. Fakıların devlet otoritesini ve toplum ahlâkını zayıflattıklarını ve halk arasına fitne soktuklarını iddia eden yüksek makamlardaki ulema ve genelde tüm bürokrat sınıf fakılara karşıydı. Diktatörce yetkilerle işbaşına gelen Köprülü Mehmed Paşa (ö. 1661) vezir-i âzam olduğunda, kışkırtıcı fakıları İstanbul'dan sürerek durumu sakinleştirmiş ve içsavaşı önleyebilmiştir.

Bu muhalefetin kuramsal temeli, tüm Osmanlı kültür ve toplumunu etkileyen bir sorun olan İslamdaki "bid'at" sorunudur. Yüksek ulemanın bu konudaki kanısını, 'İslam toplumunun büyük bir bölümünün benimsediği örfî alışkanlıklarla bid'atların güç kullanılarak kaldırılamayacağını ve kaldırılmaması gerektiğini' yazan Kâtib Çelebi özetlemiştir. Ona göre, herhangi bir yenilik şerîata uygun olmayabilir ama Tanrı kulu insan, çaresiz ve eksikleri olan bir varlıktır, Tanrı ise rahîmdir. İslam hoşgörüyü, affı, güç kullanmaya yeğ tutar; üstelik, karşı dirence sebep olduğu ve devlet ve toplumu kargaşaya sürüklediği için güç kullanmak yanlıştır. Ayrıca, kanûnlar zamanla değişir; Tanrı, insan ilişkileri konusunda belli nedenlerden ötürü birtakım kanûnlar koymuştur ama o nedenler ortadan kalkınca o kanûnların geçerliliği kalmaz. Kâtib Çelebi, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere, mutasavvıfları savunmuştur. Bağnazlığın gerçek tedavisini, II. Mehmed zamanında olduğu gibi, aklî ilimlerin eğitiminde görmüştür. Mehmed Birgivî'nin tarih ve felsefe okumadığı için örf ve âdetlerin toplumsal rolünü anlamadığını ileri sürerdi. Tartışmanın her zaman yararlı olduğuna inanırdı; ancak, dinî sorunları halk değil, yalnız ulema tartışmalıydı.

Resmî Osmanlı çevrelerinin bid'at hakkındaki genel görüşü, hoşgörülü hanefîliğin icmâ' kavramının dinî ve hukukî kanılara kaynak olması yönündeydi. Karşılarındaki Mehmed Birgivî ve fakılar ise, Hanbelîlerin gelenekçiliğini benimsemişlerdi. Bunlar, yüzeysel bir *Kur'an* ve sünnet yorumunun kabul edemeyeceği her yeniliği İslama aykırı görmüşlerdir. Tasavvufa ve din ilkelerinin her türlü Bâtınî yorumuna karşıydılar. Günümüzde, İslam toplumlarının modernleşme çabaları bu iki karşıt görüşün bir kez daha çatışmasına neden olmaktadır.

D) Halk Kültürü ve Tarikatlar

Selçuklular döneminde Orta-Anadolu'nun eğitimli şehir çevreleri yüksek İran kültürünü benimsemişlerdi. Uclarda ise, tasavvuf ve alplık akımlarıyla, gâzilerin ve dervişlerin Türk halk kültürü egemendi. İlk Osmanlı beyleriyle yakın ilişkileri olan, genellikle baba, abdâl, kalender ya da Ahî adı verilen uclardaki şeyh ve dervişler, Türkmen kabilelerinin göç dalgasıyla XI. yüzyıldan beri Anadolu'ya gelmekteydiler. Bunlar Türkmen aşiretleri için, eski Türk-Moğol şamanları gibi, toplumsal ve dinî hayatın odak noktalarıydı.

Arap kaynakları, 1307'de Barak Baba'yla Suriye'ye gelen yüz kadar bu çeşit dervişi şaşkınlık içinde, şöyle betimler (Aynı betimlemeyi uclardaki dervişler için de kullanabiliriz):

> Boyunlarına çanlar ve aşık kemikleri takmış, sakallarını tıraş etmiş, bıyıklarını bırakmışlardı. Ellerinde tahta kılıç ya da ucu kıvrık sopalar vardı. Yanlarında davul ve neyler taşımakta ve bunlar çalındıkça çok canlı hareketlerle raks etmekte idiler. Boyunlarındaki nesneler öyle bir ses çıkarırdı ki, seyircilerin aklı başından giderdi. Namaza, oruca aldırdıkları yoktu. Barak Baba, topladığı sadakayı dervişlerine ve yoksullara dağıtırdı.

Barak Baba, öbür Kalenderî babalar gibi Tanrı'yla dolaysız temasta olduğuna inanırdı ve İran Moğol hanları üzerinde, eski Şamanlar gibi büyük etkisi vardı. Daha sonraki yüzyılların Osmanlı kaynakları ve Osmanlı İmparatorluğu'nu gezen Avrupalılar, kentten kente dolaşan derviş toplulukları üstüne benzer öyküler bırakmışlardır.

Anadolu dağlık bölgelerinde yüksek yaylalarda, özellikle uc bölgelerinde yaşayan yarı göçebe Türkmenlerden, yerleşik hayatın, Müslüman yaşam ve ibadetinin Sünni biçimleri beklenemezdi. Horasan erenleri veya Abdâlân-i Rum (Anadolu) adıyla bilinen bu abdâl ve babalar, Şamanist inançlardan türeme ve aşiretin toplumsal yapısına uygun "Râfızî", heterodoks bir İslamı temsil etmekteydiler. Devlet, aynı zamanda, hazinenin gerçek gelir kaynağı olan köylülerle ekili toprakları göçerlere karşı korumak için sert önlemlere başvurduğundan, göçerler bu merkezî yönetime ve onun katı Sünni politikasına şiddetle karşı çıkmaktaydı. Türkmenler, kendi toplum ve kültür biçimlerini temsil eden babalara bağnazca bağlıydılar. Bu topluluklar içinde, kent ve sarayın kozmopolit kültür ve edebiyatından çok farklı bir Türk halk kültürü, Ahmed Yesevî'nin temsil ettiği Orta Asya Türk geleneklerinden gelen bir akım egemendi. XX. yüzyıl Türk milliyetçileri, yeni bir ulusal edebiyat yaratmak istediklerinde kaynak olarak bu akıma yönelmişlerdir.

Temel nedenleri bu toplumsal ve siyasî koşullarda yatan Anadolu Türkmen ayaklanmalarının hemen her zaman Râfızî dinî hareketler biçimini alması şaşılacak bir şey değildir. Moğol istilâsından üç yıl önce, 1240 yılında Orta-Anadolu'da Vefâiyye Şeyhi Baba İlyas'a bağlı Baba İshak adlı bir derviş, elimizde tarihî kayıtları bulunan ilk büyük Türkmen isyanını yönetmişti. Ayaklanma acımasızca bastırılmış ve Babaîler diye bilinen birçok Râfızî derviş, büyük Türkmen gruplarının yerleştiği batı sınır (uc) bölgelerine kaçmış, orada kendilerine Türkmen beyleri kucak açmıştır.

Bu Babaî şeyhlerinden biri de Sarı Saltuk'tur. 1261'de Bizans'a kaçan II. İzzeddin Keykâvus'un arkasından kırk kadar Türkmen obasıyla Bizans topraklarına sığınmak zorunda kalmış, Dobruca'ya yerleşmiş, orada Karadeniz'in kuzeylerindeki steplerde hüküm süren güçlü Müslüman Moğol emiri Nogay'ın himâyesi altına girmişti. Sarı Saltuk, İslamı Avrupa'da yayan bir alp-eren rolünde bir destan kahramanı olmuştur. 1473-1480 yıllarında Osmanlı şehzadesi Cem'in emriyle Sarı Saltuk'un gazâları ve Rumeli'de Osmanlı Türklerinin savaşları hakkındaki halk öyküleri *Saltuknâme* adı altında bir araya getirilmiştir. Burada Sarı Saltuk, Anadolu Türklerine aralarındaki kıran kırana savaşı bırakıp Avrupa'da kâfirlerle savaşmalarını öğütleyen bir alp-eren olarak betimlenir. Sarı Saltuk, gazâyı en yüksek tapınma biçimi olarak yüceltir. *Saltuknâme*'de Hıristiyanlar arasındaki din propagandası, genellikle savaşa neden olur ve zaferle sonuçlanır. Keşiş kılığına girerek kiliselerde İslam propagandası yapar; kendisine karşı çıkan papazları tahta kılıcıyla bertaraf eder. Aziz Yorgos gibi o da, halka korku salmış bir canavarı öldürür, minnettar olan Hıristiyanlar İslamiyet'i kabul ederler. Sarı Saltuk'un Balkanlar, Polonya ve Rusya'daki etkinlikleri için hareket merkezi Dobruca ve Kırım'dır. Denizleri uçarak geçer. Ona göre, İslamiyet'in sürekli ilerlemesi ve Hıristiyanlığın gerilemesi mucizelerin en büyüğüdür ve bu olgu İslamın doğru din olduğunun en açık kanıtıdır. İslamın yayılmasının bir mucize ve Tanrı'nın iradesi olduğunu iddia eden Osmanlı hocaları, 1354'te İznik'te tutsak olan Selânik Başpiskoposu Palamas'a tam da aynı şeyi söylemişlerdir.

Allah adını fetihle yayma için duyulan coşku ve sürekli başarı, bu çağda tüm Osmanlı toplumuna heyecan ve canlılık vermiştir. Bu coşku, *Saltuknâme* gibi kahramanlık destanlarının niteliklerini taşıyan ve yazarları bilinmeyen ilk Osmanlı vakâyinâmelerinde de apaçık görülür. Bu destansı kahramanlık öyküleri, sınır toplumunda örnek kahramanların ve gazâ öncüleri alp-erenlerin öyküsüdür. Havada uçabilen bir Sarı Saltuk'un olağandışı maceraların-

da halkın düş gücü, kendi örnek kahramanını bulur. *Saltuknâme*, *Battalnâme*, *Danişmendnâme* gibi halk kahramanlık destanları, doğal olarak eski Türk destan motiflerinin yanı sıra, Anadolu ve Balkan folkloruyla Hıristiyan ve müşrik geleneklerden alınma bir yığın öğe içerir. Örneğin Sarı Saltuk'u bazen bir Hıristiyan azizinden ayırt edebilmek zordur. Sarı Saltuk'un hareket üssü olan Dobruca, bütün Osmanlı dönemi boyunca, Türkmen aşiretleriyle serhad gâzilerinin ve dervişlerin faaliyet gösterdiği ve merkezî devlete karşı sık sık isyan çıkarttıkları merkez olarak kalmıştır.

I. Bayezid'in hükümdarlık süresi (1389-1402), Sünni İslamın ve klâsik İslam kültürünün merkezîleştirme politikasının yardımıyla gittikçe güçlendiği bir dönem olmuştur. Ancak, 1402 Ankara bozgunu, toplumsal ve politik bir kargaşa ve tepki çağı başlatmıştır. Şeyh Bedreddîn isyanı (1416), halkçı Bayramî tarikatının kuruluşu ve Hurûfîlik akımının Osmanlı İmparatorluğu'na sıçraması bu ḥuzursuzluğun işaretleridir.

Şeyh Bedreddîn hareketi, toplumsal ve politik yanlarıyla olduğu kadar, kültürel yönüyle de anlamlıdır. Bedreddîn'in annesi Rum'du. Babası, en ileri uc bölgesinde Rumeli'ne ilk geçenler arasında savaşan bir Osmanlı gâzîsiydi. Bedreddîn gençliğinde sınır boylarında gâzîlere kadılık yapmıştır. Sonra Musa Çelebi (1411-1413) döneminde, uc gâzîlerinin beyi Mihaloğlu'yla birlikte yeni devrimci rejimin başlıca destekçilerinden oldu. O, uc gâzilerine ülkenin iç bölgelerinde timar verilmesini sağlayarak uclarla merkezî devlet arasındaki eski anlaşmazlığa son vermek istemiştir. I. Mehmed, 1413'te Musa Çelebi'yi bertaraf edince, Bedreddîn'i İznik'e sürmüş ve yandaşlarının timarlarını ellerinden almıştır. Bedreddîn de 1416'da Mehmed güç bir durumdayken, Dobruca'da isyan bayrağını açmıştır. Sultan Bayezid'in oğulları Çelebiler arasında taht için mücadele sırasında (1402-1413) Bedreddîn Selçuklu hanedanıyla akrabalık iddiasında bulunmuş, belki de Osmanlı hanedanının yerine kendisi geçmeyi düşünmüştür.

Bedreddîn aynı zamanda büyük bir din bilgini, mutasavvıf ve velîydi. Üstlendiği siyasî devrimci rol, İslam dünyasında dinî ve mistik düşüncenin, toplumsal ve politik eylem için nasıl yorumlandığını çok iyi gösteren bir örnektir. *Kutbu'l-aktâb* unvanı taşıyan şeyhler, velâyet iddiasıyla öbür dünyada olduğu gibi bu dünyada da olayları kendi kontrolleri altında tuttuklarını iddia ederlerdi. İzmir, Saruhan ve Dobruca yörelerinde, Bedreddîn'in işareti üzerine ayaklananların çoğu, kendilerinden önceki Babaîler gibi Türkmen Yörüklerdi. Öteki yandaşları, uc gâzileri, timarları alınmış sipahîler, nasipsiz medrese öğrencileri ve Hıristiyan papaz ve köylüleri gibi çeşitli türden hoşnutsuz gruplardan oluşuyordu. Şeyhin geniş Bâtınî İslamiyet yorumu, ona bu değişik öğelerden tek bir toplum oluşturabileceği umudunu vermiş olmalıdır. Sûfî inancında, Musa, İsa ve Muhammed aynı Tanrısal gerçeğin elçileridir.

Şeyh Bedreddîn basit bir derviş değildi. Dinî ilimler, özellikle de İslam hukuku üzerine tanınmış kitaplarıyla büyük bilginler arasında yer almıştır. Fakat "zahirî ilimler"i tatmin edici bulmamış, Şeyh Hüseyin Ahlâtî'nin etkisiyle sûfîliğe geçmiş ve bir sûfî şeyh olarak Batı Anadolu ve Rumeli'de faaliyette bulunmuştur.

Bedreddîn'in mutasavvıflığı, genellikle İbnü'l Arabî'ye dayanır. İbnü'l Arabî'nin *Füsûsü'l-Hikem*'ine bir şerh yazdığı da biliniyor. Hutbelerinden derlenmiş ve kendi tasavvuf anlayışını yansıtan *Vâridât* adlı kitapta, vahdet-i vücud felsefesini şu sözlerle anlatır:

> Tanrı'nın görünmesi, varlığının bir gereğidir. Bu görünümler dünyası, "mutlak tipleri, türleri ve kişileriyle eskidir", ne başlangıcı vardır ne de sonu; zamanda yaratılmış değildir. Maddî dünya yok olursa ruhî ve gayricismî dünya da yok olur. "Yaratılış ve yokoluş sonsuz bir süreçtir." "Bu ve öte dünya bütünüyle düşsel hayallerdir; cennet ve cehennem, iyi ve kötü eylemlerin tatlı ve acı tinsel görünümlerinden başka bir şey değildir."

Şeyh, Yargı Günü'ne ya da ölülerin dirilmesine inanmazdı İsa'nın kendi gövdesiyle öldüğüne, fakat ruhuyla ebedî olduğuna inanırdı. O, Sünni İslamın bütün öğretilerini, kendinden önceki Bâtınî kelâmcılar gibi yorumlamıştır. Bu yüzden Sünni ulema onu, şerîatı bütünüyle inkâr eden, aşırı bir Bâtınî saymakta oybirliği etmiştir. Bedreddîn mistik vecd deneyimlerini içtenlikle betimleyen satırlar bırakmıştır:

> Cezbeye tutulur, Tanrı huzurunda öylece hayran kalakalırdım. Duygular içinde yok olur giderdim... Bir gün gövdemi, O'nun bütünlüğüyle Tanrı olarak gördüm... Tanrı'yı gören sûfî, duyularını yitirir. Bütün evrene yayılır. Dağlarla, ırmaklarla bir olur. Artık ne burası kalır ne de sonrası. Her şey tek bir andır.

XV. yüzyıl sonlarında yazan Sünni tarihçi İdrîs-i Bitlisî, şeyhin inançlarıyla planları hakkında şunları söyler:

> Kendini mehdi sanar, gaipten bir işaret üzerine müridlerinin başına geçerek toprakları yandaşlarına dağıtacağına inanırdı. O zaman Tanrı birliğinin sırları gerçeklik dünyasına hâkim olacak, taklitçilerin (yani şerîata inananların) mezhebi de güçten düşecekti. Kendi geniş mezhebi, birçok haramı helâl yapacaktı.

İdrîs'e göre bu vaatlerle binlerce cahil, basit düşünceli kişiyi, hayvanî içgüdülerine çağrıda bulunarak çevresinde toplamıştı. Şeyh, Bektâşî tarikatında olduğu gibi, şarap ve müziği mübah sayar, din ayrılıklarına göz yumardı.

İzmir yakınlarında dağlık Karaburun yöresindeki Türkmenler arasında ilk isyanı Bedreddîn'in müridi Börklüce Mustafa çıkartmıştır. Dönemin Bizanslı tarihçisi Ducas, isyanı ilginç ayrıntılarla anlatır.* Börklüce, kadınlar dışında her şeyin ortak mülk oldu-

---

* Mihail Ducas, *Istoria Turco-Bizantina (1341-1462)*, yay. haz: V. Grecu, Bükreş 1946, s. 148-150. Türkçe çevirisi: *Bizans Tarihi*, çev. V. Mırmıroğlu, İstanbul 1956. Bedreddîn ve ayaklanma üzerinde geniş bir inceleme, bkz. A.Y. Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998, s. 136-202.

ğunu söylerdi. Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki ayrılıkları tanımazdı; ona göre Hıristiyanlara kâfir diyen Müslüman'ın kendisi kâfirdi. Börklüce müridlerinin, Hıristiyanlara meleklermiş gibi davrandıkları söylenmekte idi. Börklüce, Sakız papazlarını kendisine katılmaya davet etmiştir. Hıristiyan yandaşlarının da ayaklanmaya katıldığı biliniyor. Ancak, sayıları altı bin tahmin edilen âsilerin çoğu Türkmen göçebelerdir. İsyan büyük güçlüklerle bastırılabilmiş, Börklüce yakalanarak çarmıha gerilmiştir. Tutsak dervişler, "tecdîd-i imân" önerisini kabul etmeyerek kendilerini ölümün kucağına attılar. İdrîs, iki bin kişinin öldürüldüğünü, aynı zamanda şeyhin başka bir müridi Torlak Kemal'in dört bin yandaşının Manisa'da kılıçtan geçirildiğini söyler.

Dobruca ve Deliorman'da Bedreddîn'in ölümünden sonra yüzyıllarca yaşamış Simavnîler ya da Bedreddînler diye bilinen tarikata karşı Osmanlı Devleti daima büyük kuşku duymuştur. XVI. yüzyılda bunlar, Kızılbaşlarla özdeş sayılırlardı. I. Süleyman zamanında önderleri Bedreddîn'in soyundan Çelebi Halîfe adlı biriydi; yandaşlarıyla dâ'îleri onun davasını imparatorluğun her yerinde yaymaya çalışmışlardır. XVII. yüzyılın başında Hüdâyî Mahmud adlı Sünni bir şeyh, hükümete bu hareketi bastırmasını ve ötekilere bir uyarı olsun diye şeyhlerinden birinin idam edilmesini tavsiye etmiştir. Hüdâyî ayrıca, hükümetin bütün Kızılbaş tekkelerini kapatmasını ve her köye çocukların eğitiminden sorumlu Sünni bir imam atanmasını önermiştir.

Bedreddîn'in ayaklanması sûfî mistisizmi ve halk hareketleri arasındaki ilişkiyi açık bir biçimde gösterir. XIII. yüzyıldan beri Anadolu, sûfî öğretilerle dinî tarikatların yuvası haline gelmişti. Sûfîlik; kentlerin aydın çevrelerinde teosofi, yani mistik ilahiyat biçimlerine bürünüyor, halk arasındaysa, inançları Şi'îlik ve başka Bâtınî öğretilerin bir bileşimi halinde tarikatlar için bir temel ve dinî-toplumsal halk hareketleri için de bir kaynak oluşturuyordu. Bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu'nda dinî tarikatları iki ana gruba ayırmak mümkündür. İlk grup, sultanların ya da önemli kişilerin kurduğu vakıfların geliriyle desteklenen tekkeleriyle, iyi

tanımlanmış bir örgütü ve belli âyin ve törenleri olan, yerleşmiş tarikatlardan oluşur. Bu tarikatların en ünlüleri Nakşibendîlik, Mevlevîlik, Halvetîlik ve bunların çeşitli kollarıdır. Bunlar, genellikle kentlerde yerleşir, üyeleri toplumun üst sınıflarından gelirdi. Her tarikatın kendi sancağı, başlık ya da tâcı ve kendi zikir ve tören biçimi vardı. Her biri, inançları doğrultusunda, ünlü bir mutasavvıfı, velîyi ya da peygamber sahabesinden birini kendi pîri olarak kabul eder ve silsilenâmesini buna göre düzenlerdi. İkinci grubuysa, genellikle Melâmî ya da Melâmetî diye bilinen gizli tarikatlar oluşturur. Bu adlarla anılmalarının nedeni, halkın gözünde ün ve saygınlık aramak yerine ayıplanmak, kınanmak istemeleridir.* Her tür gösteriş, dış örgüt ve simgeden kaçınırlardı; tören ve ibadetleri de gizliydi. Devletle hiçbir ilişki kurmadıkları gibi, siyasî iktidara karşıydılar. Kendi emeklerinin ürünüyle yaşamayı töre edinmiş olduklarından, devlet ve bireylerden bağış ve zekât kabul etmezlerdi. Bu grup içinde Kalenderî, Haydarî, Abdâlân ya da Babaî diye bilinen gezginci dervişler ve kentlerde yaşayıp lonca üyeleri arasına sızan Hamzavîler bulunur. Bunlar, siyasî düzene karşı belli toplumsal grupların benimsediği tarikatlardı. Nitekim, İslam dünyasında Şi'î ve Bâtınî hareketler, tarikatlara her zaman ayrılıkçı ve militan bir özellik vermiş ve çeşitli dinî-siyasî hareketleri desteklemiştir. Peygamberin yeğeni ve damadı Ali ve torunlarını, İslam topluluğunun meşrû önderleri olarak tanıyan Şi'îliğin kendisi de, militan bir siyasî hareket biçiminde ortaya çıkmıştı. Sonraları, Şi'îlik, hepsi de egemen Sünni sınıflara muhalif olan pek çok değişik dinî hareketi kendine çekmiştir. Böylece, aralarında Osmanlı İmparatorluğu da bulunan birçok İslam devletlerinde Şi'îlik, mevcut düzene, devletin mutlak gücüne ve temsil ettiği Sünni İslama karşıtlığı temsil etmeye başlamıştır. Ali ve torunlarına yakıştırılan velâyet, doğaüstü nitelikler, mutasavvıfların kuramlarına göre yorumlanmış, çok kişi Ali'ye esin verdiği sanılan ilâhî Nur'un onun

* Bu sözcükler, "ayıplamak", "kınamak" anlamına gelen Arapça *melâm, melâmet* sözlerinden türemiştir.

ahfadına geçtiğine, onların da bu yüzden *Kur'an*'ın Bâtınî anlamını yorumlayabileceklerine inanır olmuştu. Bu inançlar, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tarikatların aşağı yukarı ortak malı olmuş, Kızılbaş hareketlerinde aşırı biçimler almıştır. XVI. yüzyılda İran'da Şah İsmail ile bu inançları temsil eden Safevîler'in yükselişiyle hareket, Osmanlılar için tehlikeli siyasî bir sorun haline gelmiştir. Ancak biz önce, Osmanlı İmparatorluğu'nda XV. yüzyılda kurulan Bayramî, Hurûfî ve Bektâşî tarikatlarını kısaca gözden geçirelim.

Şeyh Bedreddîn hareketi gibi Bayramî tarikatı da, 1402 sonrasının kargaşa ve tepki döneminde doğmuş, dinî-toplumsal bir harekettir. Kurucusu, Ankara yakınlarında ortaya çıkmış bir köylü ve en geniş anlamıyla Melâmî bir derviş olan Hacı Bayram Velî'dir. Dilenme ve sadakayı yasaklamıştı, müridlerinden kendi emeklerinin ürünüyle geçinmelerini isterdi. Hacı Bayram ve yandaşları, tarlayı birlikte sürer, ürünü birlikte sarf ederlerdi. Ankara ve köylerinde uzak dış pazar için üretim yapan kalabalık sof işçilerinin çoğu Hacı Bayram yandaşı olmuştu. Hacı Bayram, Ankara pazarında para toplar, yoksullara dağıtırdı. Hacı Bayram'ın yaşam öyküsü, müridlerinin sayısı artınca devletin ondan kuşkulandığını söyler. Sonunda yakalanıp, II. Murad'ın huzuruna çıkarılmıştır. Ancak kendisi sûfîliğe eğilimli bu sultan, onu bağışlamış, hattâ müridlerine birtakım vergi muafiyetleri vererek hareketin hızla yayılmasına katkıda bulunmuştur. II. Murad dervişlere anlayış gösterir, kendisi de onların kimi özelliklerini taşırdı; aynı zamanda bu yeni tarikatı desteklemesinin halk arasında kendi nüfuzunu yaymak için bir çaba olduğu da düşünülebilir. Bayramî tarikatı daha sonra ikiye ayrılmış, bir grup Sünni İslamı ve devlet himâyesini kabul etmiştir. Hacı Bayram'ın yandaşı Akşemseddîn, İstanbul Fâtihi Sultan Mehmed'in şeyhi olmuş, fetihte önemli bir rol oynamıştır. Öteki grup, Melâmî geleneklerine sâdık kalarak, inançlarında aşırı, vahdet-i vücud ve Şi'îliğe eğilimli gizli bir mezhep olarak varlığını sürdürmüştür. Bu grubun, kentlerdeki loncalarla ve siyasî gücün temsilcilerine her zaman kuşkuyla bakan örgütlerle bağlantıları vardı. Bu grubun ilk kutbu, Hacı Bayram'ın müridi olan

Bursalı bir bıçakçı Dede Ömer Sikkinî'ydi. Melâmîler, tasavvuf inançlarına göre evrenin merkezi sayılan, ilâhî gizleri bilen, *kutb* denilen ruhî bir önderin çevresinde birbirlerine sıkıca bağlı bir grup oluştururdu. Kutb, her şeydi ve mutlak itaat isterdi. Gizli toplantılar yaparlar, sanıkları kendi mahkemelerinde yargılayarak suçlu bulduklarını kendi hapishânelerine atarlardı. Devletle hiçbir ilişki kurmak istemezler, üyelerinden bir işte çalışıp namuslu bir yaşam sürmelerini talep ederlerdi. Tembelliği kınar, "Parasını namusuyla kazananı Tanrı sever", sözünü ilke bilirlerdi.

Melâmîler, eski İslam kentlerinde daima görülen, devlet denetimi dışında kalan, üyelerini esnaf lonca üyeleri arasından seçen ve devleti hep kuşkulandıran gizli *ayyâr*, işçi gruplarına benzerler. XVI. yüzyılda köylerdeki Kızılbaşlar gibi Melâmîler de, Safevîlere eğilim göstermeye başlayınca, devlet acımasızca peşlerine düşmüştür. Melâmîlerin kutbu İsmail Maşûkî, 1539'da yakalanmış ve şeyhülislamın fetvâsı uyarınca on iki müridiyle birlikte Atmeydanı'nda idam edilmiştir. Ölümünden sonra bazıları, kendisini bir velî sayıp hatırasına saygı göstermeye başlamış, bunun üzerine bunları kınayan, idam edilmeleri için yeni bir fetvâ çıkarmak gerekmişti. 1561'de Şeyhülislam Ebûssuûd'un bir fetvâsı, başka bir Melâmî'yi, Bosnalı Hamza Bâlî'yi, Tanrısız bir Râfızî ilân ederek ölüme mahkûm etmiştir. Hamza, vahdet-i vücud inancını halk önünde açıkça söylemekten çekinmezdi. Kendi yurdu Saraybosna'da, etrafına birkaç bin mürid toplamıştı, idamı, yandaşları ve muhalifleri arasında bölünen halk üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Hamza, sonradan çoğu kez Hamzavî diye tanınan Melâmîlerin pîri sayılmıştır. XVII. yüzyılda, yoğun olarak bulundukları Bosna'da Hamzavîlere acımasız bir baskı uygulanmıştır. Gene de Melâmîlik, imparatorluğun İstanbul ve Edirne gibi büyük kentlerinde, hattâ giderek yönetici sınıflar arasında da yayılmaya başlamıştır.

Devletin baskı yaptığı başka bir mezhep de Hurûfî mezhebiydi. Neredeyse yeni bir din sayılabilecek bu mezhebi, İran'ın Esterâbâd kentinde Fazlullah (ö. 1394) adlı biri kurmuştur. Faz-

lullah, kendisinin Tanrı'nın tecellisi ve Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin beklediği Mehdi olduğunu ilân etmiş, üç dini birleştirecek son sözü getirdiğini bildirmişti. *Kur'an*'ı, harflerin kabalacı yorumuna dayalı, aşırı Bâtınî bir sisteme göre yorumlar, Şeyh Bedreddîn gibi o da, "Cihân ebedî, yaratılış da devam eden bir süreçtir" derdi. Melâmîler gibi o da, el emeğinin tek haklı kazanç kaynağı olduğunda ısrarlıydı. Fazlullah'ın kendisi tekke yapardı; tarikatı da önce kasabalarda lonca üyeleri arasında yayılmıştır. İran'da baskı gören Hurûfîlik, XV. yüzyıl başlarında Rumeli ve Anadolu'da, Müslüman ve Hıristiyanların yaşadığı ve aynı loncalarda yan yana çalıştıkları Osmanlı kentlerinde hızla yayılmaya başlamıştır. Anadolu'da, 1408'de diri diri derisi yüzülerek idam edilen büyük Azerî-Türk ozanı Nesîmî bu mezheptendir. Hurûfî propagandacıları çağın hükümdarlarını bu yeni dine döndürmek ister, kendilerine karşı çıkanlara suikast düzenlerlerdi. Hurûfîlerin, 1444 yılında Osmanlı başkenti Edirne'de oldukça kalabalık bir grup oluşturdukları, sarayda da İranlı bir dâ'înin etkisi olduğu kesindir.

Hurûfîlerin, İsa ve Hıristiyanlık hakkındaki görüşleri yüzünden Batı dünyasında Hıristiyan propagandacıları olduğu söylentileri çıkmıştı. Ayrıca bu dönemde Edirne'de bir haçlı saldırısı korkusu hüküm sürüyordu. Halk telaşa kapılmış, Sünni ulema çok sert tepki göstermiştir. İranlı dâ'î yakılmış, yandaşlarından çoğunun dili kesilmişti. Dönemin abartılı bir rivayeti, bunların sayısını 2007 olarak gösterir.* Tanrısız sayılan Hurûfîler üzerindeki şiddetli baskılar, II. Bayezid'e karşı düzenlenen suikasttan (1492) sonra daha da sertleşerek XVI. yüzyıla kadar sürmüştür. Bu hareket, daha sonra Bedreddînliler ve Kızılbaş-Bektâşîlerle birleşti. Nitekim, Bektâşî düşüncesinde güçlü bir Hurûfî etkisi göze çarpar. Osmanlı belgeleri, 1576 gibi geç bir tarihte Bulgaristan'ın Filibe kenti yakınlarındaki köylerde bir grup Hurûfî'nin topluca öldürüldüğünü gösteriyor.

---

* Franz Babinger, "Von Amurath zu Amurath", *Oriens*, III, 2 (1950), s. 245.

Bektâşî tarikatı zamanla en önemli halk tarikatı olmuş, XIV. yüzyıldan beri halk arasında yayılmakta olan başka tarikatlarla Babaî, Abdâlân, Kalenderî ya da Haydarî gibi derviş gruplarını yavaş yavaş içine almıştır. Tarikatın pîri, 1240 isyanını yöneten Baba İlyas'ın müridlerinden Hacı Bektaş'tı. Hacı Bektaş, XIII. yüzyılın ikinci yarısında, Selçuklu Anadolusu'nun Ankara ile Kayseri arasındaki önemli ticaret yolu üzerinde etkinlik göstermiştir. Yüksek yaylaların batı sınırında olan bu alanda Türkmen aşiretleri yoğundu. Yörenin köyleri ise, eski Hıristiyan yerleşim birimleriydi. Osmanlılar, bu bölgeyi I. Murad'ın saltanatı sırasında almıştır. Bektâşîlik, Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk kez Türkmen aşiretleri arasında yayılmış, sonra da yeniçeri ocağının tarikatı haline geldiğinde önemi artmıştır.

Bektâşîler, Osmanlı Devleti'nin Rumeli uc bölgelerinde XIV. yüzyıl ortalarından başlayarak ortaya çıkmış ve Rumeli'ndeki Osmanlı gâzilerinin pîri olan Sarı Saltuk'u benimsemişlerdir. XV. yüzyılda Bektâşîler yeniçeriler tarafından benimsenmiştir. Bazıları bunu, yeniçerilerin çoğunluğunun aslında Hıristiyan devşirme çocukları veya savaş tutsakları olmalarıyla açıklamaya kalkmıştır. Kökenleri ne olursa olsun, Türk dilini ve İslam dinini öğrenmek üzere Anadolu Türk köylerine gönderilen bu devşirme çocukların Sünni İslamdan ziyade halk inançlarına eğilim gösterdikleri kuşkusuzdur. Hacı Bektaş, XVI. yüzyıl sonlarından başlayarak resmen yeniçeri pîri kabul edilmiş, bu tarihlerde bir Bektâşî babası daimî olarak ocakta kalmaya başlamıştır. Bektâşî tarikatıyla yeniçeri ocağı o denli birbirinden ayrılmaz hale gelmiştir ki, bir dede tarikat başkanı seçildiğinde İstanbul'daki yeniçeri kışlasına gelir, tacını kendisine yeniçeri ağası giydirirdi.

Bektâşîlik, özellikle göçebe Türkmenler arasında ve bunların kurdukları köylerde güçlüydü. Türkmenler arasında Babaîliğin yerini zamanla Bektâşîlik almıştır. Anadolu Türkmen grupları arasında Bektâşîliğin etkisi, özellikle Kızılırmak'la Erzurum arasındaki

bölgede* ve başta Tahtacı ve Varsak kabileleri olmak üzere güneyde Toros Dağları'nda çok güçlüydü. Bektâşîlik, Balkanlar'da Vize'yle Tuna arasında, Doğu Bulgaristan'da Dobruca ve Deliorman'da, Rodop Dağları'nda, Güney Makedonya ve Tesalya'da yaşayan yörükler arasında yayılmıştır. XV. ve XVI. yüzyıllarda bu göçebelerin çoğu yerleşmiş ve köyler kurmuştur.**

Bu Türkmenler, XV. yüzyılın ikinci yarısında doğuda çıkan yeni bir tarikatın etkisi altına girmeye başladılar. Bu tarikat Safîyyüddîn Erdebilî'nin*** aşırı Şi'î tarikatıydı. Bundan sonra bu Türkmenler bu tarikatı benimseyerek giydikleri kırmızı börkten ötürü "Kızılbaş" diye bilinmiştir. Kızılbaşlık, dinî olduğu kadar toplumsal ve siyasî bir kimlik ifade eder. Tarikat, XV. yüzyıldan sonra Osmanlı yönetimine Doğu'daki Türkmen muhalefetinin bir ifadesi olmuştur. Aşiretlerden oluşan sosyal yapılarını XV. yüzyılda hâlâ koruyan Karamanlı ve Akkoyunlu devletlerinin uyruğu olan bu Türkmenler, kendi yaşam biçimleriyle çelişen Osmanlı'nın merkezîyetçi devlet politikası yüzünden kıyasıya bir mücadeleye girdiler. İran'da Akkoyunluların yerine Safevî hanedanı geçince, Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmail, yazdığı Türkçe tasavvufî şiirlerle propagandasını yoğunlaştırmış, mürid ve dâ'ilerini Rumeli ve Anadolu'daki savaşçı Türkmenler arasına göndererek Osmanlı İmparatorluğu'nu içeriden fethe koyulmuştu. Kızılbaşlar, 1551 yılında Şah İsmail'in müridlerinden Şahkulu'nun emrinde Güneybatı Anadolu'da korkunç bir isyan başlatmış ve önlerine çıkan her şeyi yakıp yıkarak Kütahya'ya kadar ilerlemişler, Anadolu beylerbeyini ele geçirip idam etmişler, Bursa'yı tehdit altına almışlardır. Ayaklanma, Osmanlıların Anadolu'daki hâkimiyetini temelinden sarsmış ve büyük güçlüklerle bastırılabilmiştir. I.

---

* F. Grenard, *(Grandeur ed Décadence de l'Asie*, Paris, 1939) bu bölgedeki Bektâşî nüfusunu XX. yüzyıl başlarında bir milyon olarak hesaplamıştır.

** J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra, 1937.

*** Safiyüddîn Erdebilî (1252-1334), Safevî tarikatının kurucusu ve hanedanın atasıdır.

Selim'in Kızılbaşlar üzerindeki acımasız baskı ve kıyım önlemleri ve 1514'te Şah İsmail'e karşı Çaldıran meydan savaşında zaferi, hareketi ancak geçici olarak duraklatmıştır.

Kızılbaşların inanç ve âyinleri, Bektâşîlerinkinden temelde ayrı değildi; fakat Kızılbaşlar Oniki-İmam, Şi'î inançlarına bağnazca bağlıydılar ve kendi aşiret töreleri ve aslında eski şamanist inançlarını Bektâşîlikle bağdaştırarak tarikatın kendine özgü bir türünü yaratmışlardı. Aşiretin başı, dinî önderlik makamını da elinde tutar ve genellikle dede olarak tanınırdı. Bu Türkmenler, soya büyük bir önem verdiklerinden Hacı Bektaş'ın torunları olduğu iddia edilen Çelebiler'i tarikat önderleri olarak tanımışlar ve öteki Bektâşî gruplarından ayrılmışlardır. 1527'de Orta-Anadolu'daki büyük Türkmen isyanına, Hacı Bektaş soyundan Kalender adlı biri önderlik etmiştir. İsyancı güçlerin büyük bölümünü Türkmen aşiretleri oluşturmuş, aralarına pek çok da Abdâl ve Kalenderî dervişi katılmıştı. İsyanı bastırabilmek için bir yeniçeri kuvvetiyle vezir-i âzamın kendisinin gelmesi gerekmişti. Casus raporlarından anlaşılıyor ki, bu isyanları, 1511'de eski Karaman Beyliği'nin sipahîleri, 1527'de de eski Dülkadir Beyliği'nin sipahîleri yönetmişti. Bu sipahîler arasında en başta gene eski aşiret şeyhlerini bulmaktayız. Bu durum, hareketin siyasî ve sosyal karakterini belirlemiştir.

1534-1535 Osmanlı-Safevî savaşları sırasında Kızılbaş-Bektâşî şâiri Pîr Sultan Abdâl, bu grubun duygularını ve siyasî hedeflerini şiirleriyle dile getirmiştir. Pîr Sultan Abdâl bu şiirlerde haksız baskılardan yakınır:

Gönlüm verdim iman ettim Âlî'ye
Pare pare etseler ben dönmezem
Dâra çektiler beni kâfir diye
Acep ne imiş günahım bilmezem.

Âlî soyundan bir Mehdi olarak gördüğü İran Şahı'na döner:

Mehdi dedem gelse gerek,
Âlî dîvân kursa gerek.
Haksızları kırsa gerek,
İntikamım ala bir gün.

Şahın, Kızılbaşların önüne düşüp Anadolu'yu aldığını ve İstanbul'da tahta çıktığını düşler:

Yürüyüş eyledi Urum üstüne,
Âlî nesli güzel imam geliyor.
Münafık olanın bağrı eriye,
Sahib-i zamanın emri yürüye.
Sultan kim olduğu bilinmelidir,
İstanbul şehrinde ol sahib-i devlet
Tâc-ı devlet ile salınmalıdır.

En sonunda zafer umudu kalmayınca İran Şahı'nın yanına gitmek ister:

Kara toprak senden üstün olursam,
Ben de bu yayladan şaha giderim.
Sizde şah diyeni öldürürlerse,
Ben de bu yayladan şaha giderim.

Nitekim Safevî ordularının önemli bir bölümünü, 1511'den sonra İran'a sığınan Kızılbaş grupları Şahsevenleri oluşturmuştur fakat bu göçebeler, şahı Mehdi olarak tanıyan aykırı inançlarıyla İran toplumuna uyum sağlayamamış, orada da "Râfızî" diye baskı görmüştür.

Kızılbaşlar, İran'la yakın ilişkilerini sürdürmüş, Safevî uyruğu gibi davranmışlardır. Şah, onların arasından kendi temsilcisini seçer, ona berât, hırka, kılıç ve bir miktar para gönderirdi. Anadolu Kızılbaşları da şaha düzenli olarak "şah hakkı" ya da "ne-

zir" (adak) denen bir tür vergi gönderirlerdi. Kızılbaşlar hac için Mekke'ye değil, İran'da Safiyyüddîn'in gömülü olduğu Erdebil'e giderlerdi. Osmanlı Devleti'nin, İran'dan gelen yasak kitap ve dinî risâleleri bulmak için arama yaptırdığını gösteren belgeler vardır. Devlet, Kızılbaşlar arasına casus da salardı. Casus, bazen İran'la ilişkisi olanları bulur, suçlular idam ya da sürgünle cezalandırılırdı. Osmanlı arşivleri, devletin zaman zaman çeşitli heterodoks grupları yakından soruşturduğunu ve derviş tekkelerinde arama yaptığını gösteriyor. Örneğin, "sancak açıp borazan ve davul çalan ve her şeyde dine aykırı davranan" Işık topluluğuna ve Abdâllarla Kalenderîlere, köy köy, kent kent dolaşmayı devlet yasaklamıştı. XVI. yüzyılda Kızılbaşlarla yapılan uzun ve kıyasıya savaşlar, dar görüşlü bir Sünni İslamın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki konumunu sağlamlaştırmıştır. Devlet baskısı Kızılbaşlar arasında gizliliğe yol açmış ve Sünni devlet ve topluma karşı eskiye nazaran çok daha kapalı bir hayat sürdürmelerine neden olmuştur.

Bektâşîlik, İslamiyet'in Rumeli'nde yerli Hıristiyan nüfus arasında yayılışında önemli bir etmen olmuştur. Bu halk tarikatının eklektik ve hoşgörülü yapısı, İslamiyet'i Balkan köylülerince kolayca kabul edilebilir kılmıştır. Örneğin, Bektâşîlik bütün dinlere hoşgörüyle bakar, dışa değil içe önem verir, oruç ve namaz gibi İslami ibadetlerin yerine getirilmesini zorunlu kılmaz; şarap içmeye izin verir; kadının toplum içine örtüsüz çıkmasını ve erkeklerle görüşmesini yasaklamazdı. Bektâşî babalarının etkili propagandası, Hıristiyanları, Hıristiyanlıktan pek farklı gözükmeyen bu gizemli ve demokratik dine çekebilmiştir. Ancak Bektâşîliğin bu türü, Kızılbaşların Bektâşîliğinden farklıdır. Devlet denetiminde olan ve vakıflarca desteklenen tekkelerdeki Bektâşîler genellikle devlete sâdıktı. Bunlar, baba ve dedelerin seçiminde makamın babadan oğula geçmesi ilkesini kabul etmezlerdi. Aydın düzeyleri daha yüksek, tekkelerinde tasavvuf düşüncesi egemendi.

Bektâşîlik, çeşitli kökten din öğelerinden oluşmuştur; şamanizmden Balkan halklarının dinî inanç ve âdetlerine kadar birçok

kaynaktan alınan inançları içerir. Özünde, Bektâşîlik Babaîliğin bir devamıdır ve eski Türk folklor ve töresiyle, özellikle şamanizm ile birçok benzerlikler içerir. Şamanist etki, cezbeye kapılarak yapılan rakslarda açıkça görülür. Bektâşî velîlerine atfedilen doğa dışı güçler, Çin Türkistan'ında, Budist Türklerde rastlanır. Eski Türklerin törensel yemek geleneği (şölen, toy) ve şamanist taş ve ağaç kültleri, Bektâşî âyinlerinde de süregelmiştir. Kadınlar, İslam öncesi Türk toplumundaki özgürlük ve erkeklerle eşitlik konumlarını korumuştur. G. Jakob ve F.W. Hasluck gibi bilginler, Bektâşîlik üzerinde Balkanlar'ın yerel müşrik ve Hıristiyan inançlarının etkisine dikkati çekerek, bazı Bektâşî inanç ve âyinlerinin Hıristiyanlıktan alınmış gibi göründüklerini ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Hıristiyanlıktaki Teslis kavramı Bektâşîlerin, "Tanrı, Muhammed ve Âlî birdir" inancında yansımıştır, deniyor. Tarikata kabul töreninde adaylara ekmek, şarap ve peynir sunulur, müridler günahlarını şeyhe itiraf ederek günah çıkarırlar. Ayrıca, XVI. yüzyıldan başlayarak tekkelerde kalan dervişlere cinsel oruç farz olmuştur. Bektâşî tekkeleri, daha birçok âdetleri bakımından Hıristiyan manastırlarına benzer. Bu yerel etkiler, Hıristiyanlarca kutsal sayılan yerlerin, tekkenin kurulduğu yer ya da ziyaretgâh olarak seçilmesi ve bu yerlerle ilgili Hıristiyan ya da müşrik geleneklerin benimsenerek Bektâşî velîlerine atfı gibi daha birçok biçimlerde görülür.

Bektâşîlik birtakım inançlarını, tanınmış Müslüman mutasavvıflarından almıştır. Hacı Bektaş'a yakıştırılan Makâlât, bu inançların esaslarını özetler. Sûfîlerin geleneğinde olduğu gibi Bektâşîlikte de adaylar dört kapıdan geçer. İlk kapı İslami "şerîat", ikinci kapı "tarikat", yani Tanrı irfânına ermek için izlenmesi gereken yolun öğretileri, üçüncü kapı "marifet", yani Tanrı'yı sûfî anlayışıyla anlama, dördüncü kapı "hakîkat", yani ilâhî Gerçek'in, Zât'ın dolaysız kavranmasıdır. *Kur'an*'ın da buna koşut olarak dört anlamı vardır: halk için dış metin, bilgeler için bu metnin incelikleri, velîler için Bâtınî anlamı, peygamberler için de mut-

lak gerçek. Bektâşî âyin ve gelenekleri, genel çizgileriyle öteki tarikatlarınkinden pek farklı değildir. Bu âyinler, Hacı Bektaş'ın izinden giden dedelerin korumasında kendilerini yavaş yavaş kabul ettirerek, Balım Sultan'ın XV. yüzyıl sonunda getirdiği bazı yeniliklerle son biçimlerini almıştır.*

Bektâşî tarikatı, düzeni belli bir hiyerarşi çerçevesinde örgütlenmiştir. Tepede pîr ya da dede, onun altında halife ya da babalar, sonra şeyhler, en sonra da mürid ya da muhibler yer almıştır. Dede, Hacı Bektaş'ın türbesi yakınında bulunan tekkede yaşardı. Dervişler arasından her tekkenin başına bir baba seçilerek kendilerine padişah berâtı gibi birer atama berâtı verilirdi. Tarikata girmeye aday olan kadın ya da erkeğe âşık denir. Bunlar "ikrâr" merasiminden sonra muhib olurdu. Bektâşî tarikatı taraftarlarının çoğu muhiblik düzeyinde kalırdı; ancak ondan sonra Bektâşî dervişi olarak tam üyelik elde etmek olanaklıydı. Derviş olacak muhib, varlığını adadığını temsil eden bir âyinle Bektâşî tâcı giyerdi. Sonra, tekkedeki babanın ona tarikatın sırlarını yavaş yavaş açıkladığı uzun bir oruç ve öğrenme dönemi başlardı. Mürşid sıfatıyla baba, mutlak itaat talep ederdi ve dervişe bu sırları yeteneğine göre birer birer açıklardı. Muhib ve dervişler, tekke çevresinde kapalı bir topluluk oluştururdu. Bektâşî topluluğunda ortaya çıkan sorunların birçoğunun çözümünden baba sorumluydu. Düğün ve cenaze törenlerini yönetir, itirafları dinlerdi. Yeni doğan çocuklar, kutsanmak üzere ona getirilirdi. Hasta bir akrabası olan herkes babaya gelir, tekke pîrinin türbesini ziyaret eder ve adak adardı. Bektâşîler arasında karşılıklı yardımlaşma çok güçlüydü; herhangi biri sıkıntıya düştüğünde baba onun için cemaatten yardım toplardı.

Bektâşîliğin Türk toplumsal ve kültürel yaşamı üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Bektâşîlik, demokratik ve milli özelliğiyle, göçebe ve köylülerle sınırlı kalmamış, zamanla bütün toplumsal

* Yaşamı hakkında birincil kaynak bulunmayan Balım Sultan (ö. 1516), tarikatın başına 1500 dolaylarında geçmiştir.

sınıflardan üye edinmeye başlamıştır. Evliyâ Çelebi*, XVII. yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda yedi yüz Bektâşî tekkesi olduğunu yazar; ancak bu rakam abartılı olabilir. XIX. yüzyıl başlarında İstanbul nüfusunun beşte birinin Bektâşî olduğu, kentte on dört tekkeleri olduğu kaydedilmiştir. Kent Bektâşîleri kendilerini, asılsız rivayetlere konu olan kötü âdetlere kapılmış gördükleri Kızılbaşlardan ayırmakta özen gösterirler. Bektâşî, Türk folklorunda belli bir tipi temsil eder. Bu, dünyanın saçmalıklarını umursamayan, dinî bağnazlıkla inceden inceye alay eden, geçici ve göreceli olduğu inancıyla her şeye hoşgörüyle bakan bir tiptir. Bektâşîler, Türk folklorunun ölümsüz bilge ve hazırcevap dehası Nasreddin Hoca'yı pîrleri arasına katmıştır.

Tasavvuf, yalnızca tarikatlara özgü halk inançlarında değil, aydın Osmanlı seçkinlerinin düşünce hayatında da, ilk dönemlerden beri ana öğelerden biri olmuştur. Bu gelenek, Selçuklu dönemine kadar uzanır. Selçuklu sultanları, Moğol istilâsından kaçan Türkistanlı ve İranlı bilgin ve mutasavvıfları ülkelerine buyur etmişler; Konya, Kayseri, Aksaray ve Sivas gibi Selçuklu kentleri, İslam dünyasında tasavvufî düşüncenin en parlak merkezleri olmuştu. Şihâbeddin Suhreverdî'nin, Eflâtun ve eski İran din felsefelerini uzlaştıran işrâkîye felsefesiyle Nasîreddîn Tûsî'nin tasavvuf düşünce ve felsefesi bu şehirlerde kabul görürken, İslam dünyasının en büyük tasavvuf kuramcılarından İbnü'l-Arabî'nin felsefesi de aydın çevrelerde egemen bir akım olmuştu. Suhreverdî gibi İbnü'l-Arabî de, Selçuklu ülkesine sultan tarafından davet edilmiş ve onurlandırılmıştır. Yapıtlarını yorumlayıp yayan üvey oğlu Sadreddîn Konevî (ö. 1273), Türk düşüncesinde İbnü'l-Arabî sisteminin yerleşmesinde rol sahibidir. Tasavvufî düşünce böylece Sünni ulema arasında yerleşmiş bir gelenek olmuştur. Konya geleneğinin izleyicisi, büyük bilgin ve Osmanlı medrese geleneğinin kurucusu Mehmed Fenârî'de, İbnü'l-Arabî

* Meşhur Osmanlı profesyonel musahib ve gezgini Evliyâ Çelebi (1611-1684'ten sonra), gezilerini anıtsal yapıtı *Seyahatnâme*'de anlatmıştır.

etkisi açıktır. Fenârî, bu yüzden Mısır ulemasınca kınanmıştır. Osmanlılar arasında Sünni ulemanın, şerîattan sonra tasavvufu, Gazâlî'den beri dinî yaşamın daha ileri ve derin bir biçimi olarak tanıdığı doğrudur ama İbnü'l-Arabî'nin Bâtınî yorumları, aralarında İbn Haldûn'un* da bulunduğu birçok önde gelen ulema tarafından sapkın, hattâ İbn Taymiyye** tarafından küfür sayılacak kadar aşırıydı. Bu görüşü paylaşan Osmanlı uleması, zaman zaman İbnü'l-Arabî'ye karşı saldırgan risâleler yazmışlardır ama genel olarak Osmanlı Türk düşüncesi üzerinde İbnü'l-Arabî etkisi derindir. Kemal Paşazâde, İbnü'l-Arabî'nin bütün yapıtlarını onaylayan bir fetvâ çıkarmış, I. Selim de bu büyük mutasavvıfa olan saygısını, 1517'de Suriye'deki mezarı üzerine bir türbe, yanına da bir cami yaptırarak göstermiştir. Osmanlı âlimleri arasında onun yapıtlarının birçok çevirmeni olduğu gibi, XIV. ve XV. yüzyıllarda Kayserili Davud, Kutbeddîn İznikî ve Gelibolulu Yazıcızâde Mehmed, XVI. ve XVII. yüzyıllarda da Bâlî Sofyevî (ö. 1533) ve Abdullah Bosnevî (ö. 1660) gibi şârihleri vardır.

Mevlevî derviş tarikatının pîri, dünyanın en büyük tasavvuf yazarlarından olan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (1207-1273), İbnü'l-Arabî düşüncesinin hüküm sürdüğü Selçuklu başkenti Konya'da yetişmiştir. Önceleri dinî ilimlerde iyi yetişmiş bir âlim ve vâiz olarak ün salmış ancak yaşamının belli bir aşamasında bir velîye dönüşerek bütün varlığını tasavvufî aşka adamıştır. Lirik tasavvufî şiirleri, vecd hâlindeyken bütün ırk, din ve inanç ayrılıklarının nefsinde nasıl yok olduğunu ve şerîat ilkelerini aşan bir coşkuya nasıl erdiğini anlatır. Mevlânâ, meclislerinde dinleyicilerini ilâhî bir cezbeye sürüklerdi. O, rakseden Babaî dervişlerinin gelenekleriyle, coşku içinde bütün din yasalarının ötesine geçen Melâmîlerin derin tasavvufunu kendisinde birleştirmişti. İran düşünce ve edebiyatı ve İbnü'l-Arabî'nin derin tasavvuf düşün-

* Tarihçi, sosyolog ve filozof İbn Haldûn (1352-1406), Tunus doğumludur. Tarih felsefesi üzerine büyük yapıtı *al-Mukaddime* ile ünlüdür.

** İbn Taymiyye (1263-1328), büyük bir Hanbelî kelâmcı ve hukukçusudur.

cesiyle yoğrulmuş çok uluslu Konya, Mevlânâ'yı kendi yaşadığı zamanda bile bir velî olarak görmüştür. Mevlânâ, İbnü'l-Arabî felsefesine olduğu kadar İranlı tasavvuf şâiri Ferîdüddîn Attâr (1119?-1193) ve Sanâî'ye (ö. 1130) çok şey borçludur. Semâ'ı, musikî ve raksı, sûfî yaşantısının en yüksek derecesi olan vecde ulaşma yolunda en etkili araç olarak görürdü. Mevlânâ, âyin ve törenlere ilgi duyan biri değildi; ama zamanla onun adına, XVI. yüzyılda son biçimini alacak olan bir tarikat kurulmuştur. İzinden gidenler anısını ve büyük etkisini kullanarak tarikatı Osmanlı ülkesinde birçok kente yaymış ve belli bir dizi tören ve âyinle geliştirmişlerdir.

Ölümünden sonra yazılan yaşam öyküsü, Mevlânâ'yı her davranışı öykünülecek, yüce bir varlık olarak betimler. Tarikatın âyinleri, mistik anlamlı simgesel hareketler biçiminde tespit edilmiştir. Özel giysiler içinde dönerek yaptıkları rakslarından ötürü dış dünyada "dönen dervişler" diye tanınan Mevlevîlerin başlıca âyini semâ'dır.

Tarikat ilk kurulduğunda merkezi, Konya'daki "Makâm-ı Pîr" denilen binaydı. Bu, Mevlânâ'nın mezarının bulunduğu türbe çevresinde inşa edilmiş derviş hücrelerinin oluşturduğu bir tekkedir. Mevlânâ'nın yerine geçen halefleri, Çelebiler, tekke kurdukları başka kentlere temsilcilerini gönderir, yerel valilere ve yönetici sınıfın temsilcilerine yaklaşarak himâyelerini ve tekkeleri için vakıf sağlarlardı. Mevlânâ'nın kendisi gibi halefleri de, genellikle yönetici yüksek sınıflara yakındı. Fars edebiyatı ve tasavvuf düşüncesini temsil eden Mevlânâ'nın rakipleri Evhadüddîn Kirmanî, Ahî Evren ve Âşık Paşa, Kırşehir'de yerleşmişler; Kırşehir böylece XIII. yüzyılın ikinci yarısında Fars ve Moğol kültür ve egemenliğinin merkezi Konya karşısında öz Türk halk kültürünün merkezi haline gelmiş, orada Türk halkına hitap eden Türkçe *Garibnâme* yazan Âşık Paşa ve Ahî Evren'in türbeleri yüzyıllarca ziyaretgâh olmuştur. Mevlevîlik, seçkinlere hitap eden bir tarikat olarak kendisini XV. yüzyıldan başlayarak birçok Osmanlı kentinde kabul

ettirmiştir. Zamanla kentlerde on dört büyük ve örgütlü Mevlevî tekkesi, kasabalardaysa yetmiş altı küçük tekke kurulmuştur. Bütün Osmanlı sultanları, özellikle II. Murad, II. Bayezid, I. Selim ve III. Murad, Mevlevîlerle yakından ilgilenmişlerdir. II. Murad Edirne'de büyük bir Mevlevî tekkesi kurmuştur. Mevlevîler, böylece, Osmanlı yönetici sınıfları arasında mensupları olan, gittikçe Sünni nitelik kazanan bir tarikat haline gelmiştir. Ancak tarikatın bir başka kolu, Şi'î ve Kızılbaşların Bâtınî öğretilerini açıkça benimsemiş ve inançlarında Bektâşî ve Melâmîlere yaklaşmıştır.

Bütün Mevlevî tekkeleri Konya'da oturan, XIV. yüzyıldan beri de Mevlânâ'nın torunları arasından seçilen bir çelebinin yönetimindeydi. Konya'da Çelebilerin nüfuzu, devleti zaman zaman kuşkuya hattâ korkuya düşürecek kadar büyüktü; Konya'daki Osmanlı valileri onların işbirliği olmadan hükümlerini uygulayamaz duruma düşüyordu. XVI. yüzyıldan sonra sultanların bazı Çelebileri Konya'dan sürdüğü olmuştur. Ancak, zamanla devletin vakıfları denetim altına alması, Mevlevîleri daha sıkı bir itaate zorlamıştır. Öteki tekkelerin şeyhlerini Konya'daki Çelebiler seçse de, atama ancak şeyhülislamın arzı üzerine padişahın bir berâtıyla geçerli olurdu. Çelebi adaylarının aralarında rekabeti de, devletin tarikatı denetleyebilmesini kolaylaştırmıştır.

Büyük kentlerdeki Mevlevî tekkeleri birer kültür merkezi, deyim yerindeyse bir sanat akademisi işlevi görmüştür. Sanat, kuşkusuz, tasavvufun bir aracı olarak görülürdü; semâ gök cisimlerinin hareketlerine öykünen ilâhî bir âyin, Mevlevî musikisiyse mistik coşku ve vecd yaratan ilâhî bir ezgiydi. Tekke üyeleri ayrıca Mevlânâ'nın Farsça yapıtlarını, özellikle de *Mesnevî*'yi okur ve yorumlarlardı. Ulema medreselerde Farsça okunmasını yasakladığından, tekkeler Fars dili ve edebiyatı merkezleri haline gelmiş, tekkelerin yanında *Dârü'l-Mesnevî* adı altında kurumlar sırf bu işlevler için kurulmuştur. *Mesnevî*'nin Türkçeye çevrilmesi ve şerhleri tekke çevresinde ciddi tasavvuf incelemelerine yol açmıştır. En ünlü *Mesnevî* şerhleri, özellikle Ankaralı Rusûhî De-

de'ninkiyle (ö. 1631) Sarı Abdullah'ınki (ö. 1660), Osmanlı Türkiye'sinde yazılmıştır. Bunların, genellikle, İbnü'l-Arabî'nin felsefî sistemi ışığında yapılmış olması dikkate değer.

Mevlevîlik, kendisini, Fars edebiyat ve kültür geleneklerinde yetişmiş Osmanlı aydınları, özellikle bürokratik sınıf arasında kabul ettirmiştir. Böylece Mevlevîlik, başlıca esinini Farsçadan alan klâsik Osmanlı edebiyatının yaratılışında önemli bir etmen olmuştur. XVIII. yüzyıl Osmanlı müzisyen ve şâirlerinin başında Mevlevîler gelir. Klâsik Osmanlı sanatı üzerindeki derin etkilerinin yanı sıra Mevlevîler, Bektâşîler gibi, bütünüyle kendi Mevlevî geleneklerine dayalı bir müzik ve edebiyat yaratmışlardır.

Kaynakça

A. Bombaci, *Storia della letteratura turca dall'antico imperio di Mongolia all'odierna Turchia,* Milano, 1956.

A.A. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim,* İstanbul, 1943.

E.J.X. Gibb, *History of Ottoman Poetry* (6 cilt), Londra, 1900-9.

R. Ettinghausen (önsöz), M.S. Ipşiroğlu ve S. Eyüboğlu, *Turkey, Ancient Miniatures,* UNESCO World Series, Paris, 1961.

E. Esin, *Turkish Miniature Painting,* Vermont ve Tokyo, 1960.

G.M. Meredith-Owens, *Turkish Miniatures,* The British Museum, Londra, 1963.

I. Stchoukine, *La peinture turque d'après les manuscrits illustrés, I partie de Süleyman I à Osman II, 1520-1622,* Paris, 1966.

F. Öğütmen, *Miniature Art from the XIIth to the XVIIth Century,* İstanbul, 1966.

C.E. Arseven, *L'art turc depuis son origine jusqu'à nos jours,* İstanbul, 1939.

K. Erdmann, *Orienttreppiche aus vier Jahrhunderten,* Hamburg, 1950.

K. Erdmann, *Das anatolische Karavansaray* (2 cilt), Berlin, 1961.

M.K. Özergin, "Anadolu'da Selçuk Kervansarayları", *Tarih Dergisi,* no. 20, s. 141-70.

A, Gabriel, "Les mosquées de Constantinople", *Syria,* VII, 1926, s. 359-419.

A. Gabriel, *Une capitale turque: Brousse* (2 cilt), Paris, 1958.

C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels,* Berlin, 1912.

J. Karabacek, *Abendlaendische Künstler zur Konstantinopel im 15. und 16. Jhdt.,* Viyana, 1917.

T. Öz, *Turkish Textiles and Velvets*, Ankara, 1950.

E. Diez ve O. Aslanapa, *Türk Sanatı,* İstanbul, 1965.

E. Diez, "The Architect Sinan and his Works", *Atlantis,* Nisan, 1953.

R.M. Meriç, *Mimar Sinan, Hayatı, Eseri*, 1. cilt, Ankara, 1965.

H. Glück, *Die Kunst der Osmanen*, Leipzig, 1922.

K. Erdmann, *Zur türkischen Baukunst seldschukischer und osmanischer Zeit*, İstanbul, 1958.

E. Akurgal, C. Mango ve R. Ettinghausen, *Reasures of Turkey,* SKIRA, 1966.

U. Vogt-Göknil, *Les mosqués turques*, Zürih, 1953.

U. Vogt-Göknil, *Living Architecture: Ottoman*, Londra, 1966.

A. Kuran, *The Mosque in Early Ottoman Architecture*, Chicago ve Londra, tarihsiz.

H. Glück, *Die Bader Constantinopels,* Viyana, 1921.

C. Gurlitt, "Die Bauten Adrianopels", *Orientalische Archiv.*, I. cilt, Leipzig, 1910-11.

A. Gabriel, *Châteaux turcs du Bosphore,* Paris, 1943.

A. Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie* (2 cilt), Paris, 1931-45.

K. Otto Dorn, *Das islamische Iznik*, Berlin, 1941.

B. Oğuz, *Türkiye Halkının Kültür Kökenleri* (3 cilt), İstanbul, 1980.

C. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âli (1541-1600)*, Princeton, 1986.

M. Kiel, *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period*, Maastricht, 1985.

E. Egli, *Sinan, der Baumeister osmanischer Glanzzeit*, Zürih, 1954.

M. And, *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey*, Ankara, 1963-4.

M. And, *Dances of Anatolian Turkey,* New York, 1959.

H. Ritter, *Karagöz, türkische Schattenspiele* (3 cilt): I, Hanover, 1924; II, İstanbul, 1941; III, Wiesbaden, 1953.

S. Eyice, "Sultaniye-Karapınar'a Dair", *Tarih Dergisi*, 20, 1965, s. 117-40.

N. Göyünç, "Eski Malatya'da Silâhdar Mustafa Paşa Hani", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, I, 1970, s. 63-92.

Taşköprîzâde, *Es-Saqaiq en-no'manijje, enthaltend die Biographen der türkischen und im osmanischen Reiche wirkenen Gelehrten, Derwisch-Scheikh's und Artzte*, çev. O. Rescher, İstanbul, 1927.

J.K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra, 1937.

I. Beldiceanu-Steinherr, *Scheich Üftade, der Begründer des Gelwetijje Ordens*, Münih, 1961.

H.J. Kissling, "Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens", *ZDMG*, 103-2, 1953, s. 233-38.

H.J. Kissling, "The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire", *Studies in Islamic Cultural History*, ed. G.E. von Grunebaum, *American Anthropologist*, tez no: 76, 1954.

F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (2 cilt), Oxford, 1929.

P. Kahle, *Piri Re'i's Bahriye, Das türkische Segelhandbuch für das Mittellandische Meer vom Jahre 1521*, Berlin ve Leipzig, 1926.

Piri Reîs, *Kitab-i Bahriye*, İstanbul, 1935.

B. Yediyıldız, *Institution du Vakf au XVIII siècle en Turquie*, Ankara, 1985.

F. Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara, 1967.

Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı

Osmanlı Devam Ediyor mu?

Bugün yaşadığımız krizlerin kökünde bu soru yatıyor. Bu soruyu, bütün yüzleriyle neşterlersek bunalımların nedenini daha iyi anlarız inancındayım. Türkiye Cumhuriyeti, hangi alanlarda ne dereceye kadar Osmanlı'nın bir devamı sayılabilir? Toplum, yaşanan zaman, sürekli bir değişim içindedir. Fakat belli bir toplumun temel yapısını, inanç ve değerler sistemini, örfüâdâtını, davranış biçimlerini yine de belli bir dönem içinde devamlılık hâlinde buluruz. Nasıl ki bir insan kişiliği, sonraki aşamalarında ne kadar değişse de, yine de çocukluk, gençlik çağındaki eğitim, deneyimler, alışkanlıklarından kurtulamazsa; toplumlar da tarihlerinden kopup sıyrılamaz. Tarih, toplumun geçmiş hayatıdır ve onun hâlini ve geleceğini belirleyen en güçlü faktördür. Toplumun bugünkü koşullarını, sorunlarını anlamak için mutlaka geçmişe bakmak zorundayız. Bugünün yorumunu yapmak, tarihe bakmakla mümkündür. Kökten değişmeler sonunda bile, neyin değiştiğini anlamak için geçmişe bakmak zorundayız. Aksi hâlde, atacağımız adımlarda yanılgılara düşebiliriz. Kuşkusuz, Osmanlı dönemindeki Türkiye, derin değişikliklere rağmen yaşam biçimleri, örfüâdât gibi birçok alanda kuvvetle yaşamaktadır. Batı kültürü ile "kültürleşmiş", yüksek öğretim görmüş bir genci alınız, hayatı Türkiye'de ailesi içinde geçmişse onda yine de, onu Türk Müslüman yapan birçok âdet, davranış, hattâ inançlar bulursunuz.

Atatürk Devrimiyle Kesinlikle Bitmiş Olanlar

Kurtuluş Savaşı'nın ateş çemberinden geçen Türk halkı, yalnız kendi alınyazısının kaygısında bir millet olacak, alınyazısını kendi iradesiyle belirleyecektir. Millet-devlet kadrosunda Türk milleti, eşit vatandaşlardan oluşmuş bir topluluktur. Bu kökten bir değişikliktir. Artık devletin sahibi ve efendisi, hanedan veya halife değildir. Türk bireyleri tebaa değil, eşit vatandaştırlar. "Milli iradeyi hâkim kılmak" (1919) ilkesi kökten bir devrimi ifade etmekteydi ve 29 Ekim 1923'te bu ilke, mantıkî sonucuna erişmiş, Türkiye bir cumhuriyet olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Cumhuriyet, "Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" sözünde ifadesini bulur. Bu ilkeyle, Osmanlı siyasî sistemi, kökünden yıkılmıştır. Atatürk, bunu kesin biçimde ifade eder; "Yeni Türkiye'nin eski Türkiye ile hiçbir ilgisi yoktur. Osmanlı hükümeti tarihe geçmiştir. Şimdi yeni bir Türkiye doğmuştur" (Atatürk, *Nutuk*, II, 437).

Milletin egemenliği gerçekten mutlak mıdır? Bugün başka bir soru ortaya çıkmıştır: Günümüzde Türkiye, globalleşme çerçevesinde bir dizi uluslararası anlaşmaya imzasını atarak mutlak irade ve egemenliğini sınırlandırmıştır. Uluslararası kuruluşlar adına, bazı alanlarda ülkenin içişlerini kontrol için heyetler gelmektedir. Türkiye, önceden bütün bunları kendi rıza ve iradesiyle kabul etmiş ve mütekabiliyet ilkesini tanımış olsa da, bu müdahaleler mutlak egemenlik hakkını bozmuyor mu? Türkiye, Bask veya İrlandalılar için aynı biçimde girişimlerde bulunabiliyor mu? Sonuçta diyebiliriz ki, dünyada mutlak milli irade ve egemenlik kavramı değişmiştir. Bununla beraber bu değişimden yalnız Batılı büyük güçler yararlanmaktadır.

Milli egemenlik, milli ve lâik olmak zorundadır. Nasıl ki, demokrasi sadece oy çoğunluğu demek değildir; Fransız Devrimi'nden beri demokrasi, aynı zamanda belli dünyevî bir hayat ve toplum felsefesinin ifadesi olarak yerleşip gelişmiştir. "Devletin dini dîn-i İslamdır" diyen Osmanlı Anayasası, Türkiye Cumhuriyeti anayasası ile taban tabana zıttır. Özetle, Türkiye Cumhuriyeti'yle

Osmanlı devlet sistemi arasında hiçbir bağ kurulamaz. Bu noktada Osmanlı, tamamıyla ve kesinlikle son bulmuştur.

Osmanlı'dan Devam Eden Kültür

Öbür yandan, hepimizi şaşırtan bir başka olgu gündemdedir. Kanûnlarla siyasî çerçeve, devletin temel prensipleri ve yapısı değiştirildi. Bunda da oybirliğine ulaşıldı. Ama toplumsal kültürel (*socio-cultural*) sorun sürüp gidiyor. Osmanlı Türkü'nün kültürü güçlü bir biçimde canlanıyor, devam ediyor; değiştik ama tasarlandığı gibi bambaşka olamadık; bu da sosyolojik verilere göre doğaldır. Kabul edelim, etmeyelim; bugün Türkiye'de her zamandan daha ağır bir kültür ve kimlik sorunu karşımızdadır. Neden?

Bir uluslararası "kültürden" söz etmek kuşkusuz anlamsızdır. Bir bölüm sosyoloğa göre her toplumun kendine özgü bir kültürü vardır. Toplumca tam kültürleşme, yani başka bir kültüre tam "benzeşme" (*assimilation*) mümkün değildir. Başka bir kültür/medeniyetten ögeler alınabilir ama başka bir kültüre tam "temessül" imkânsızdır. Osmanlı, bütün tarihi boyunca Batı'dan birçok kültür ögesi/alıntıları yapmıştır ama Batılı olamamıştır. Batılı adı altında topladığımız toplumlar da Rönesans'tan beri ortak çizgilerinde ve kültür gelişimlerinde birbirlerine yakındırlar, fakat her biri ayrı bir kültüre sahiptir. Bu sosyologlara göre birey kültürlerin özgün, "organik" kültür yapısı, başta örfüâdâta, geleneğe dayanır; örfüâdâtla "yaşar". Belli bir toplumun karakteri, özelliği, kişiliğini belirleyen bu öz, onun kültürüdür.

Bin yıllık bir Anadolu-İslam kültürü tarihî bir olgudur ve gerçekten Osmanlı'nın kültürü, önümüzde toprağı yararak başını kaldırmaktadır.

Sosyoloğa göre, örfüâdât ve gelenek; bir halkın yaşamını biçimlendiren, onun doğa ve toplum içinde davranış biçimlerini belirleyen bir sosyo-psikolojik mekanizmadır. Körü körüne ona uyarsınız, uymak zorundasınız. Onsuz bir toplum içinde yaşamınızı sürdüremezsiniz. Örfüâdât kuşkusuz değişir ama bu değiş-

meyle yeniden vücuda gelen şey, eskisiyle yenisinin kaynaşmış yeni bir terkibidir.

Yine sosyolojinin bize öğrettiği bir gerçek şudur: İnanç sistemi, kültürleşmenin, belli bir kültüre tâbi olmanın en güçlü aracıdır. Tarihte din, insana ve topluma bir yaşam ve davranış çerçevesi çizmiştir. Fakat dinden kültüre eklenen kültür değerleri ve davranışları da değişir, yerli (otokton) kültürle yeni bir terkibe vücut verir. Onun için de bir Türk İslamı'ndan, bir İranlı İslamı'ndan söz etmek mümkündür: Gerçek hayatta bir değişmez dogmatik İslam, bir de gerçek, tarihî İslam vardır. Anadolu'da Türkmen özkültürü ile İslam kültürünün kaynaşması ve yeni dinî terkiplere vücut vermesi gibi (Alevîlik). Bazı sosyolog ve tarihçilere göre, Türk kültürünü İslam din kurallarının etkisinden söküp atmak mümkün değildir. Bayramlarımızı, mevlid cemiyetlerimizi, anababa, ev-ocak âdâbımızı, yalnız bireyler değil, devlet kuruluşları yerine getirmekten geri kalabiliyor mu? Defin merasimlerinde gerekenleri yerine getirmekte, bir Müslüman-Türk nasıl ihmâl gösterebilir? Yakınlarda geçen bir olay: Defin merasimini İslam kurallarına göre yerine getirmek istemeyen bir görevliye karşı toplum tepki göstermiştir. Türk halkı için dinî kurallar yalnız dinî bir ödev değildir, aynı zamanda ve daha çok birer sosyal yaşam kuralı haline gelmiştir.

Günümüzde halk arasında olup bitenleri, sadece din taassubu olarak tanımlamak bizi doğru önlemler almaktan alıkoyar. Bu sosyal olgunun niteliğini sosyolojinin ışığı altında anlamak zorundayız. Dini, siyasî maksatla kullanmak isteyen politikacı, bu yolda çok daha beceriklidir; halkın sosyal psikolojisini çok daha iyi anlamaktadır.

Osmanlı'ya dönüşün belirtisi olarak, ülkenin dört yanında hızla yayılan evliya törenlerini misâl olarak ele alacağım. Osman Gâzi ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşu konusu üzerinde son beş yılda yaptığım yerel topografik geziler sırasında, kırsal kesitte bazı gözlemler yapma fırsatı buldum. Son iki yılda İnegöl bölge-

sinde ünlü Baba Sultan külliyesinde yapılan görkemli törenlerde hazır bulundum. Bu törenlere 20-30 bin civarında insan katılmıştı. Orada Baba Sultan adıyla anılan Geyikli Baba'nın tarihî şahsiyetini, kerâmetlerden arınmış bir biçimde anlatmaya çalıştım. Geyikli Baba, Osmanlı Devleti'nin ilk kuruluş döneminde, Orhan Gâzi zamanında yaşamış, nüfuzlu bir Türkmen Babaî-Vefaî dervişidir. Orhan Gâzi, Türkmen halkına yakınlığını göstermek için Geyikli Baba'ya büyük saygıda bulunmuş, onun adına İnegöl bölgesinde vakıflar kurmuştur. Adını alan köyde tekkesi, o zamandan beri yedi yüz yıldır bir ziyaretgâhtır. Bugün sosyolojik bir olgu olarak bakıldığında bu törenler, on binlerce insanın katıldığı büyük dinî/toplumsal törenler hâlini almıştır. Eski Türk toy ve şölenlerini anımsatan toplu ziyafet, güzel sesli mevlidhanların Türkçe mevlidden okudukları parçalar, tekbirler insanları derinden sarsmakta; topluluğu derin bir toplumsal birlik ve coşkuya itmektedir. İlginç olan bir şey de, Bursa'daki bütün parti başkanlarının bu kalabalık halk töreninde hazır bulunma kiyâsetini göstermeleridir. Bir sosyal tarihçi olarak orada gözlemlediğim şey, bir halkın kültür ve tarih geleneklerine bağlı olarak ruhanî bir atmosfer içinde nasıl bütünleştiğiydi. O ruh, "Yunus Emre'den, Hacı Bektaş'tan, Karacaoğlan'dan, Veysel'den gelen ruhtu. Birçok eğitimli Türk, bu törenlere bir sanat/kültür gösterisi gibi bakınca o gerçek ruhu ve coşkuyu duyamıyor.

1960'lardan beri toplumumuzda, siyasette değişik rüzgârlar esiyor. Bugün, geçen yüzyıldaki Alman romantizmi gibi, XIX. yüzyıl Osmanlısı'ndan kalma bir *Osmanlılık Romantizmi*'nden söz edebiliriz. II. Abdülhamid'in menşe ve ecdadını yüceltme gayretiyle, Söğüt'te Ertuğrul türbesini yaptırması, Bursa vb. yerlerde Osmanlı büyüklerine ait türbeleri hummalı şekilde onarıma girişmesi, yurdun çeşitli bölgelerinde yörük törenleri düzenletmesi... Bütün bunlar Osmanlı'yı yüceltme, idealize etme gibi bir romantizme tanık olmuştur. Bunu bazı siyaset bilimcileri, *protonasyonalizm* olarak tanımlamak istemişlerdir. Söğüt'te eski ha-

nedan geleneği sürüp gidiyor. Ertuğrul Gâzi "milli" bir coşkuyla anıldı; kasaba sokaklarına posterleri asıldı. Aslına bakılırsa, Ertuğrul hakkında tarih açısından kesin bir şey bilmiyoruz. Fakat kendisi sosyal bir gerçektir. Osmanlılık, milli *lore*'un güçlü öğelerinden biri hâlini almıştır. Yakınlarda Balkanlı bir tarihçinin, acaba Türkiye, Osmanlı İmparatorluğu'nu yeniden canlandırma yolunda mı, diye sorduğunu hatırlıyorum. Osmanlı romantizmi son zamanlarda o kadar yaygın bir hâl aldı ki, birçok kasaba ve köy, Osmanlı tarihindeki kahramanların adını almak için birbiriyle yarışıyor. Gezilerimde bu romantizmin ilginç örneklerini gördüm. Yol üstünde harap bir türbeyi Samsa Çavuş'a atfetmişler, bir Trabzonlu vatandaş da gelip bir Samsa Çavuş Kahvesi yapmış orada. Harmanköy'de (eski Harman-Kaya Köyü) yerli aydın bir müftü, Mihâl Gâzi için görkemli bir türbe yaptırmış ve türbeye çıkan yolun iki yanında orada bulunan eski Bizans kitâbe ve sütunlarını dizmiş! Sakarya Irmağı üzerinde Gümele kasabası, adını Mihâl Gâzi'ye çevirmiş. Her yanda gördüğüm, halk arasında bu Osmanlı romantizminin her zamandan ziyade bir canlılık gösterdiğidir. Yalnız sıradan vatandaş değil, herkes bunu duyup yaşıyor; bu da doğal. Hiçbir Türk, Osmanlı dünya devletini, Süleymaniye Camii'ni yahut Yunus Emre ve Fuzûlî'yi kendi tarihinden, milli bilincinden dışarıda bırakamaz. Sosyal antropolog, bütün bunları, kuşkusuz bir kültür devamlılığı olarak niteleyecektir. Ben şahsen kutlamalar vesilesiyle, ciddi tarihî araştırmaların öne alınmasını, Osmanlı'yı ve Türkiye Cumhuriyeti gerçeğini daha iyi anlamak için önemli buluyorum.

Türk-İslam Sentezi Fikri

Bir tarihçi, gönlünden geçeni değil, olmuş olanı tarafsız tespite çalışmak zorundadır. Bu bağlamda, 1970'lerden beri Türk düşünce ve siyaset hayatına damgasını vuran bir akımı, Türk-İslam Sentezi akımını, abartıları ve yanılgılarıyla birlikte, burada ele almak ve tartışmak yerinde olacaktır sanıyorum.

Türk-İslam Sentezi fikri, menşede, XIX. yüzyıl ortalarında Namık Kemal ve Ziya Paşa kuşağına kadar gider. Yeni Osmanlılar, "Batı'nın ilim ve teknolojisini almalı fakat İslam dini ve ondan kaynaklanan örf ve âdetlerimizi titizlikle korumalıyız," diyorlardı. 1908'de İttihâd ve Terakki ideolojisini tespit ödevi verilen Ziya Gökalp'e göre, Osmanlı toplumu için Türklük, İslamlık ve Çağdaşlık (Batı medeniyeti) sentezi kabul edilmelidir. Fakat daha sonraları Gökalp, temel sosyal yapının millet olduğu, milli kültürün (harsın) milleti meydana getiren gerçek "organik" bir öz olduğunu savunmuştur. Gökalp, Cumhuriyet döneminde, lâik bir Türk milliyetçiliği fikrini benimsemiştir.

Cumhuriyet döneminde Türk-İslam Sentezi fikri, 1960'larda solcu ideolojik akımlara karşı bir tepki olarak kuvvetle ortaya çıktı. Demokrat Parti'nin ılımlı-İslamcı siyasetinden sonra milli kimlik ve milli kültür sorunları, özellikle 27 Mayıs 1960 Devrimi'nin ardından Türk düşünce hayatında belli başlı bir tartışma konusu haline geldi; bu düşünce akımını önce, milliyetçi üniversite hocalarından oluşan Aydınlar Ocağı formüllendirdi.

Aydınlar Ocağı Başkanı, Türk-İslam Sentezi düşüncesini şöyle özetlemektedir: Kemalizm temelde bir ideoloji değil, bir demokrasi ve Batılılaşma atılımıdır. Şapka ve öteki bazı reformlar Atatürkçülüğün esaslarından sayılmaz. 1200 yıllık tarihimiz, Türk milletinin kültür varlığı olarak, İslam-Türk sentezi biçiminde bir temel oluşturmuştur. İslamiyet, Türk kültürünü oluşturan başlıca öğedir. Milli değerlerimize ve tarihimize bağlılık, solcu ve hümanist akımlara karşı doğal bir güvencedir. Türk-İslam Sentezi, bu tarihî senteze bağlı olarak, bugünkü lâik ve demokratik devlet yapısına ve Batılılaşmaya açıktır. Türk-İslam Sentezi fikrini öne süren aydınlar, Ali Fuad Başgil, Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, Nihat Sami Banarlı, İbrahim Kafesoğlu, Muharrem Ergin gibi çoğu üniversiteye mensup hocalardır. Keza Türk-İslam Sentezi fikrini destekleyenler arasında Osman Turan, Mehmet A. Köymen gibi tarihçileri ön sırada saymak gerekir. Sentezciler, Türk-İslam Sentezi'ni, devlet

için bir kültür planlaması, devleti yıkıcı akımlara karşı koruyacak milli bir savunma aracı olarak düşünmektedirler.

1973-1986 döneminde Aydınlar Ocağı, çeşitli illerde örgütler kuruyor, belli aralıklarla Milli Kültür Şûrası adı altında toplantılar örgütlüyor ve bu dönemde Türk kültür ve siyaset hayatında birinci derecede rol oynamaya çalışıyordu. 12 Eylül 1980 Darbesi'nden sonra Aydınlar Ocağı'nın görüşleri siyasî iktidar tarafından benimsendi. Aydınlar Ocağı, bir "Milli Mutabakatlar" çağrısı (1986) hazırladı ve Devlet Planlama Teşkilatı'nın Milli Kültür Raporu'nun hazırlanmasında görüşlerini kabul ettirdi. Sentezcilere yakın olanlar devletin çeşitli kültür kuruluşlarında görev aldılar. Türk-İslam Sentezcileri, devletin kültür politikasının hedeflerini şöyle tespit ediyordu:

1. Batılılaşma, milli kültürü gözardı etmektedir. Batı'dan "kültür" değil, ilim ve teknoloji almalıdır. Batı'yı taklit gelişmeyi engeller, soysuzlaştırır.

2. Milli kültür; milleti yapan, birleştiren temel değişmez esastır. Türk-İslam Sentezi'nin milliyetçiliği, kültür milliyetçiliğidir; ırkçı ve ayırıcı değildir.

3. Orta Asya'dan intikal eden Türk'e ait özdeğerler arasında Türklük gibi İslamiyet de temel faktördür. Tarihte başka dinlere giren Türkler, Türk kimliğini yitirmiştir.

4. Milli kültürü korumak ve güçlendirmek, devlet eliyle bir plan dahilinde olacaktır. Karşımızda esas sorun, devletin kalıcılığıdır. Bu milli politika, demokrasi ve insan haklarıyla uzlaşma içindedir.

5. Türkiye'nin sanayileşmesi bir zarurettir. Fakat sanayileşen toplum kendine özgü din ve ahlâk esaslarını bir tarafa bırakmamalıdır. Kalkınma planlarında din ve ahlâka yer vermek gerekir.

1983'te toplanan *Milli Kültür Şûrası*'nda millet tanımı, Ziya Gökalp'in tanımına uygun bir şekilde ifade edilmiştir. Buna göre millet, doğal ve temel toplum biçimidir. Milleti yaratan ve tutan

onun tarihi ve kültürüdür. Türk-İslam Sentezi'ne göre hümanizm ve komünizm, milli varlığı temelinden kemiren akımlardır.

Milliyetçiler Kurultayı bildirisinde şu fikirler ortaya atılmıştır: "Dinî konularda, devlet-millet bütünleşmesini zedeleyecek ve sosyal gerginlikleri artıracak yasaklamalar yerine, fertlerin hayat tercihlerine" saygı duyulmalı; "yasaklarla dolu bir Türkiye" imajına meydan vermeyecek şekilde ve kamu düzenini sarsmamak şartı ile serbestlik tanınmalıdır (4. Toplantı 1987, sayfa 129). Yine aynı toplantıda şu düşünceler belirlenmiştir: "Lâikliğin dinsizlik şeklinde anlaşılmasına sebep olacak yanlış uygulamalardan kaçınılmalı"dır. Türk-İslam sentezcilerinde milliyetçilik temel alınmakta, Atatürkçülük de bu bakımdan yorumlanmaktadır. Bildiride (s. 135) şu satırları okumaktayız: "Atatürk ilkelerinin birincisi, ırkçı olmayan içtimaî sınıflar arasındaki çatışmaların çözülebileceğine inanan, din, tarih ve kültür birliğine dayanan Türk milliyetçiliğidir. İkinci ilke lâiklik olup, dinin devlet işlerine, devletin de din işlerine karışmamasıdır." Türk-İslam Sentezi; Türkiye'de ortak bir ideoloji yaratma çabasıyla, muhafazakârlarla Türk milliyetçileri arasında dayanışma sağlama, bu bağlamda etnik grupları Türk milliyetçiliği kapsamında birleştirme, "Türk İslamiyeti" olgusunu ulusal bütünlüğün temellerinden biri sayma görüşlerine yer vermiştir. Türk-İslam Sentezcileri'nin dil görüşü de Muharrem Ergin tarafından şöyle özetlenmiştir (*Türkiye'nin Bugünkü Sorunları*, 1973, s. 180): "Sadeleşme bitmiştir, hedefine ulaşmıştır. Artık Türkçenin böyle bir meselesi yoktur. Osmanlıcayla raydan çıkan dilde sadeleşmeyle Türkçe rayına oturtulmuş fakat bu sefer de uydurmacılıkla tekrar rayından çıkartılarak Türkçe olmayan, Öztürkçe diye yakıştırılan boşluğa düşürülmüştür." Dilimiz, sentezcilere göre, Osmanlıcayla tamamlanmış Türk dilidir. Dil, akademisyenlerin denetimi altında olmalı, uydurmacılığa meydan verilmemelidir. Böyle bir Türk dili anlayışı Türk-İslam sentezinin önemli bir parçasıdır.

Türk-İslam Sentezcileri, 12 Eylül'den sonra, orta sağ partilerin temel fikirlerini oluşturmakta rol oynamıştır. Lâiklik konusunda

sentezcilerin görüşü, onları daha çok İslamcı partilere yaklaştırmaktadır: "Devletin gerçek anlamı ile lâikleşmesi, yani her türlü dinî hizmet ve örgütlenmeyi sivil topluma bırakması, demokrasinin tam mânâsı ile işlemesiyle Türkiye'de siyasî diyalogun başlaması, yani bu görüşlerin de siyasî sistem içinde yer alması ile sağlanabilecektir." Sentezcilerin bu düşüncesinin de, İslamcı partilerin görüşleriyle yakınlığı açıktır.

Türk-İslam Sentezi Fikrinin Eleştirisi

Türk-İslam Sentezi tezine karşı fikir hayatında, medyada ve siyasetçiler arasında kuvvetli eleştiriler, tepkiler ortaya çıkmıştır. Türk-İslam Sentezi dosyasını yayımlayan bir tarihçi ve sosyolog grubunun eleştirileri (B. Güvenç, *Türk-İslâm Sentezi Dosyası*, İstanbul 1992) şöyle özetlenebilir: İlkin, Batı ilim ve teknolojisi ile kültürü birbirinden ayrı öğeler sayan görüş bu eleştiriciler tarafından sosyolojik verilere aykırı görülmektedir. Japonlar da vaktiyle kültür/teknoloji ayrımı yaparlarken, sonunda bu fikri terk etmişlerdir. Çağdaşlaşma ile yeni bir *tür kültürleşme, Batılılaşma* sürecine girmek kaçınılmaz bir sonuçtur. Atatürk, bu noktayı açıkça vurgulamış, devrimlerin temel prensibi olarak kabul etmiştir.

Milli kültür ve din ilişkilerine gelince, sentezi eleştirenlere göre kültür sürekli bir değişim içindedir; din dogmaları ise değişmez. Radikal İslamcılar da, sentezcilerin millet-din kaynaşması tezini samimi bulmamışlardır. Türk-İslam Sentezi görüşü karşısında 1970'lerde İslamcı aydınlar, İlim Yayma Cemiyeti adı altında örgütlendiler. O zaman bu akımın, Demokrat Parti'nin devamı olan partilerle yakın bağlantısı müşahede edilmekteydi. Askerî bürokrasi tarafından yukarıdan empoze edilmiş olduğunu iddia ettikleri devrimci ilkelere karşı İslamcılar; kendi politikalarını serbestçe yürütebilmek için özgürlük, demokrasi, eğitim serbestliği istiyorlardı. Yeni vakıf kanununa dayanarak yurt ölçüsünde örgütlenen "sivil kuruluşlar", TBMM'den geçirilmiş devrim kanûnlarını birçok bakımdan gözardı etme yoluna gittiler. Öbür

yandan, çeşitli adlar altında Demokrat Parti'yi devam ettiren partiler, gelenekçi kitlenin desteğini kazanmak için, bu akıma eğilim gösterdiler.

Eleştiricilere göre, sentezcilerde millet kavramı, dinî cemaat kavramına yakındır. Eleştiriciler, İslam dininin Türk kültürünün oluşmasında kesin bir rol oynadığı fikrini de kabul etmezler. Türk-İslam Sentezi'nin aynı zamanda ilme önem vermesi fikri de tutarsızdır; bu kesime göre ilim özgür bir tefekkür işidir, daima sorgular. Din ise bir iman ve inanç öğretisidir, ilâhî emirleri sorgulamaz. Din-milliyet sentezi gibi, din-ilim sentezi de şimdiye kadar gerçekleştirilememiş bir sorundur. Teknoloji ve endüstrileşme; düşünce tarihinde, dinî dünya görüşüne karşı gelen özgür, objektif düşüncenin ürünüdür. İslam dini, bireyle Tanrı arasında bir *klerikal* aracı tanımaz. Bununla beraber Osmanlı tarihinde ulema ve medrese, klerikalizme vücut vermiştir. Cumhuriyet, esas itibariyle İslamiyet'e karşı değil, bu klerikalizme karşı bir harekettir. Eleştiricilere göre, Türk-İslam sentezcileri, din konusunda da tutarsızlık içerisindedir. "Din, milli kültürün ana öğesi"dir derken, milliyetçiliği temel almaktadırlar. Milli bir dinden söz etmek tamamıyla tutarsız bir düşüncedir. Bugün din kurumlarının vurguladığı gibi milli bir İslamiyet'ten söz etmek olanaksızdır. Eleştiricilere göre, toplumda yaşam tarzı İslam kurallarına uygun olsun düşüncesiyle Türkiye'nin lâik bir devlet niteliği arasında tam bir aykırılık vardır. Onlara göre, İslamiyet ulusal kültürü kabul edemediği için, sonuçta ya İslamcılık ya da milliyetçilik ağır basacaktır. Sentezcilerin özlediği, dinde reform hareketi de şimdiye kadar başarılmış değildir. Çağdaş İslam, bir özlemden ibarettir. Çağdaş millet/ulus kavramı, lâik devlet kavramından ayrılmaz. Bu eleştiricilere göre, "Ulus, endüstri devrimi ile Fransız Devrimi'nin ortak çocuğu olarak dünyaya gelen lâik, siyasî bir toplumdur. Fransız Devrimi, dinin devlet ve toplum hayatını düzenleyen bir sistem olmasına karşıt bir felsefe olarak Aydınlanma Çağı'nda ortaya çıkmıştır. Ulusun kültürü, din öğesiyle değil, bir

değişim süreci sonunda ortaya çıkan bir kültürdür." Sentezi eleştirenlere göre, bugün Türkiye Cumhuriyeti, Atatürk devrimleriyle, geri kalmış İslam ülkeleri arasında yine de en başarılı modeli ortaya çıkarmıştır.

Eleştiriciler, sentezcilerin millet, milliyet, milli devlet görüşlerini de sıkı bir eleştiriden geçirmektedirler. *Mülkiyeliler Birliği*'nin *Din ve Siyaset Paneli*'nde, Türk-İslam Sentezi lâikliğe aykırı bulunmuştur. Onlara göre sentez, totaliter özleme bağlı bir ideoloji ifade etmektedir. Genellikle eleştiriciler, "milli kültür planlaması" ile hareket eden ve devlet kurumlarını buna araç olarak kullanmak isteyen sentezcileri, totaliter devlet özlemi içinde görmekte ve şu son beyanda bulunmaktadırlar: "Bir Türk-İslam partisi kurulması önerisini desteklerken; Türk-İslam Sentezi'nin milli kültür raporu, planı ve uygulamasıyla milli mutabakat hâlinde bulunmadığımızı kamuoyuna duyurmak isteriz." Böyle bir ideoloji ve hazırlanmış kadrolar, "buyurgan güçler tarafından kullanılabilir; gerek İslamcıların, gerek Türk-İslam Sentezi'ni savunanların kendi siyasî partilerini kurup, görüşlerini yayma hakları vardır" (*Türk-İslâm Sentezi Dosyası*, s. 68).

Doğu Perinçek'e göre (*Osmanlı'dan Bugüne Toplum ve Devlet*, Kaynak Yayınları, 1980, s. 222-23) "Kemalist Devrim lâikliği, basit bir din-siyaset ayrımı değil, bir ideolojik-kültürel devrim olarak anlamıştır... (Atatürk) İslami inançları, karşıt bir felsefî konumdan, Aydınlanma Çağı ve sonrasının burjuva-demokratik felsefesiyle inceliyor ve eleştiriyor".

Yakınlarda, Türk-İslam Sentezi görüşü, kamu önünde yeniden ön plana çıktı. Bu görüşe karşı tepki, hem anayasa etrafında demokratik, lâik, sosyal devlet anlayışına bağlı olanlar hem de Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan geldi. Diyanet, gazetelerde yayımlanan bir bildiriyle İslam dininin evrensel olduğunu belirterek, "Arap İslamı, Hint İslamı, Türk İslamı gibi ifadeler yanlıştır. Toplumların zamana, ülkelere ve toplumlara göre değişen, kendilerine özgü yaşam tarzları, örf, âdet ve gelenekleri vardır" dedikten

sonra bildiride şu satırlara yer verilmektedir: "Bu kültür değerleri içinde bazı dinî motifler bulunsa da bunlar din sayılmaz. Müslümanlık, Hz. Peygamber'in tebliğ ve hayatında tatbik edip öğrettiği din olup tektir. Irklar için ayrı değildir. Türk Müslümanlığı yerine, Türk'ün İslamın özüne uygun, barışçıl ifadesinin kullanılması daha isabetli olur."

SONUÇ

Bugün önemli olan gerçek, Cumhuriyet Türkiyesi'nde çeşitli menşeiden, çeşitli inançta grupların yaşaması ve bunların düşüncelerini özgürce tartışabilmesidir. Rus ordularının Kuzey Karadeniz, Balkanlar ve Kafkaslar'a her girişinde, 1783'ten beri birbiri ardından gelen göçlerle Anadolu bugün, imparatorluğun etnik ve kültürel bir minyatürü haline gelmiştir. Yalnız Türk kökeninden olan yüz binlerce göçmen dışında; Müslüman olmuş, Osmanlı kültürünü benimsemiş, menşeinde anadili Türkçe olmayan yüz binlerce Arnavut, Boşnak, Pomak, Giritli, Çerkes, Abaza, Çeçen, Gürcü bu yurda gelip yerleşmişlerdir. Onları buraya, "anayurd"a koşuşturan şey, ortak tarih ve yaşam tarzı, *kültür* değil de nedir? Anadolu Türk'ü onları kendisinden saymış, kucak açmıştır. Tarih ve kültürün, etnik menşeden çok daha güçlü bir sosyal etmen olduğunu daha iyi hangi örnek gösterebilir? Onlar, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmuşlar, modern Türkiye'nin oluşması ve yükselmesinde hayatî hizmetlerde bulunmuşlardır. Anadolu, onlar için gerçek bir "anayurt" olmuştur. Bugün Türkiye'de yaşayan her üç kişiden birinin ya kendisi ya ana babası ya da yakın ataları göçmendir.

Bu etnik çeşitliliğe rağmen Türkiye Cumhuriyeti'nin anayasası, herkesi hukuk önünde eşit gören bir Türk vatandaşlığı, her inanç sahibini aynı düzeyde saygın gören hoşgörülü bir din serbestliği getirmiştir. 1980'lerden beri etnik ve dinî ayrılık bilincinin körüklenmesi, üzüntü verici ve çok tehlikeli bir gelişmedir.

XVI. yüzyılda Osmanlı dünya gücü, Avrupa siyasî coğrafyasını ve ekonomisini belirleyen başlıca etkenlerden biri olmuştur. Aşağıda bu konuları açıklamaya çalışacağız.

I- Avrupa Devletler Sistemi ve Osmanlı İmparatorluğu (1500-1815)

Ortaçağ Avrupası'nın, Papa ve Kutsal Roma-Cermen İmparatoru egemenliği altında birleşik bir *Respublica Christiana* oluşturduğu farz edilirdi. 1087'de Selçuklu Süleymanşah İznik'e yerleştiği zaman Bizans'ın çağrısıyla Haçlı seferleri başladı. Haçlı ideolojisi, Batı Hıristiyan birliğinin temel ideolojisi haline geldi. O zaman İslam dünyası Türk Selçuklu egemenliği altındaydı ve Haçlılar daima onları karşılarında bulmaktaydı. Türk adı korkulan, fakat aynı zamanda saygı duyulan bir ad olarak Batı Hıristiyan dünyasının belleğine o zaman yerleşti.* XV. yüzyılda İspanya, Fransa, İngiltere gibi milli monarşilerin doğuşundan itibaren bu birlik çözülmeye başladı. Daha sonra Avrupa'da yükselen milli güçler için temel mesele, bir taraftan rakip milli monarşiler arasında kuvvetler dengesini sağlamak (*Avrupa state-system*), öte yandan milli monarşiler ile Kutsal Roma İmparatorluğu arasında kuvvetler dengesini sürdürebilmekti. XVI. yüzyılda Doğu'da üstün bir güç olarak yükselen Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa birliği ve

* Son kez Haçlılar ve İslam dünyası kültür ilişkileri üzerinde önemli bir çalışma: Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, 1999.

Haçlı ideolojisini savunan Kutsal Roma İmparatorluğu ve Papalık ile uzun bir savaş dönemine girdi.

İmparator Şarlken (V. Karl) ile mücadelesinde, Fransa Kralı I. Fransuva (François) (1515-1547), imparatorun tüm Avrupa üzerinde hâkimiyetini engelleyebilecek tek gücün Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) olduğunu itiraf etmiştir. Rakibinin eline tutsak düşen Fransuva, Osmanlı baskısı sonucu krallığına dönebilmiş, bundan sonra da mücadelesinde hep Osmanlı askerî yardımı sayesinde ayakta kalabilmiştir. Fransuva'dan sonra gelen Fransa Kralı II. Hanri (Henri) aynı politikayı izledi. Üstelik imparatora karşı savaşı finanse edebilmek için, Osmanlı Yahudi banker ailesi Mendes firması yoluyla Osmanlılardan yüklü miktarlarda borç almak zorunda kaldı. Yine Fransız hanedanından öteki Hanri, Polonya'da Habsburgların arka çıktığı namzede karşı, kuvvetli Osmanlı desteğiyle Polonya tahtına oturdu (1573). Osmanlılar, ayrıca Almanya'daki Protestanlar gibi Habsburglar'a karşı isyan eden Hollandalılara da yardım vaat ederek onları desteklemiştir. Tarihçiler bugün, Doğu'dan gelen Osmanlı tehdidi sayesinde Almanya'da Protestanların, imparatordan önemli tavizler koparttıkları gerçeğinin altını çizmektedirler.* Daha sonra İngiliz kraliçesi I. Elizabeth (1558-1603), İspanyol donanmasının İngiltere'yi istilâ etmesi tehdidiyle karşılaştığında, İspanya'ya karşı Osmanlıları ortak deniz harekâtına ikna etmeye çalışacaktır.** XVI. yüzyılda Osmanlıların Avrupa kuvvetler dengesinin muhafazasında ne kadar önemli bir rol oynadığını kanıtlayan bu örnekler çoğaltılabilir. Özetle Osmanlı Devleti, Avrupa'daki bir kuvvetin, tüm Avrupa'yı kendi hâkimiyeti altında toplaması ve Haçlı seferi örgütleyebilmesine karşı zayıf devletleri destekleme politikasını temel politika olarak seçmiş, böylece bugünkü "Avrupa Siyasî

---

* SA. Fischer-Galati, *Ottoman Imperialism and German Protestanism, 1521-1555*, Cambridge, Mass. 1959; C.M. Kortepeter, *Ottoman Imperialism During the Reformation, Europe and the Caucasus*, New York 1972.

** S. Skilliter, *William Harborne and Trade with Turkey, 1576-1582*, Londra 1977.

Coğrafyası"nın ortaya çıkmasında birinci derecede etken olmuştur.

Nihayet, Doğu'da ve Batı'da iki süper güç, Osmanlı ve Habsburg İmparatorlukları, mücadelelerinde Orta-Avrupa ile Akdeniz'de bir çeşit kuvvetler dengesine vararak, 1547'de bir ateşkes imzaladılar. Böylece Osmanlıların Avrupa'daki topraklarına istikrar getiren ve Avrupa'da bir kuvvetler dengesi kuran yeni bir dönem açıldı. Avrupa'da Katolik reformasyon ve tepkisiyle Otuz Yıl Savaşları'nın (1618-1648) ardından Fransa Kralı XVI. Louis'nin (1643-1715) imparatora meydan okuması ve Almanya aleyhine ülkesini genişletmeye başlaması Osmanlıların Habsburglara karşı yayılmacı emellerini kamçıladı. 1683'te Osmanlıların Viyana Kuşatması sonrası büyük bozgunu, Avrupa'da Osmanlı Devleti'ne karşı, Habsburglar tarafından papalığın takdisiyle bir Kutsal İttifak yapılmasıyla sonuçlandı (1684). İttifaka Polonya ve Venedik'ten başka 1686'da Rusya da katıldı. Dört cephede savaşan Osmanlılar, perişan bir duruma düştüler. Sonunda Osmanlılar, Avrupa'da kendilerine karşı birleşik Haçlı saldırısının gerçekleşmesiyle karşı karşıya kaldılar. Rusya, ittifaka katılarak ilk defa Avrupa devletler sistemi içinde yer alıyor ve bunu Osmanlı ülkelerini istilâ için kullanmaya hazırlanıyordu. Nihayet Fransa'nın Ren Vadisi'nde ilerlemelerinden telaşlanan İngiltere ve Hollanda, Habsburglara baskı yaparak Karlofça'da barışı sağladılar. Batılıların bu yardımına müteşekkir kalan sultan onlara yeni ticarî imtiyazlar bağışladı. Bu, İngiltere'nin Osmanlı Devleti üzerinde siyasî ve ekonomik alanda 1878 yılına kadar sürecek olan nüfuzunun başlangıcıdır. Bu işbirliği, özellikle Orta-Doğu pazarı ve Hint yolunun güvence altına alınması bakımından İngiltere için hayatî bir önem kazanmıştır. 1699 tarihi, aynı zamanda Osmanlıların nihayet Avrupa savaş teknolojisinin üstünlüğünü kabul edip örnek almaya karar verdiği tarihtir. Bundan sonra Osmanlı ordusunu modernize etmek üzere Avrupa'dan uzmanlar çağrılacak ve tarihimizde ordunun Batılılaşma sürecinde ön safta yer alma sü-

reci başlayacaktır. İlk Batılı mektepler ve mühendishâneler XVIII. yüzyılda faaliyete geçecektir.*

Uzun süren 1683-1699 savaşları sırasındaki bir başka önemli gelişme, Rusya'nın Mukaddes İttifak'a katılarak 1696'da Azak'ı zapt etmesi ve Karadeniz'e girmesidir. Artık İstanbul tehdit altındadır.

II. Rus Emperyalizmi, Osmanlı İmparatorluğu, Batı İçin Şark Meselesi'nin Doğuşu

XVIII. yüzyılda Rusya'nın, Avrupa devletler sisteminin parçası olarak resmen tanınmasıyla Çar, Osmanlı Devleti'ne karşı güçlü bir duruma gelmiş ve Balkanlar'daki Ortodoks Hıristiyanların koruyucusu olma iddiasıyla, İstanbul'da Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini almak için planlar yapmaya başlamıştır. Rusya ile Habsburgların saldırıları karşısında şimdi Osmanlılar, Avrupa'da güçler dengesini korumaya çalışan Batılı devletlere, Fransa ve İngiltere'ye yaklaşmıştır. Osmanlıların Avrupa'da denge siyasetini hayatî önemde saymaları, Polonya'nın Rusya, Habsburglar ve Prusya (1772-1795) arasında paylaşılmasına karşı protestolarında açıkça görülür.** 1768-1774 döneminde Rusya'nın Osmanlılar'a karşı kazandığı ezici üstünlük bir dönüm noktasıdır. Zaferler, çoğunlukla Türk kökenli Müslümanların oturduğu Kırım ve Kuzey Karadeniz ülkelerinin Rusya tarafından ilhakı (1783) bütün Avrupa'yı telaş içine sokmuştur. Rusya, şimdi Karadeniz'de Akyar (Sivastopol) ve Odesa'da yeni deniz üsleri kurmuş, İstanbul ve Boğazları da tehdit eder hâle gelmiştir. Bu durumda Bâbıâlî, Batılı güçlerden toprak bütünlüğü için teminat arama yoluna gitmiştir. Avrupa, kuvvetler dengesi için gerekli sayılan Osman-

---

* K. Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi (1776-1826)*, İstanbul: Eren, 1995.

** K. Beydilli, *Die Polnische Königswahlen und iterregnen von 1572 und 1576 im lichte der osmanischer Archivalien; Ein Beitrag zur Geschichte der osmanischen Machtpolitik*, München 1976.

lı İmparatorluğu'nun muhafazası sorunu bundan sonra Avrupa diplomasisinde *Şark Meselesi* olarak adlandırılmıştır. Batı literatüründe Osmanlı İmparatorluğu'nun daima Türk İmparatorluğu (*Turkish Empire*) olarak tanımlanması, tamamen yanıltıcıdır. Devleti bir baba mirası sayan patrimonyal bir hanedan imparatorluğu olan Osmanlı Devleti'ni, 1923'te kurulan bugünkü Türkiye milli devletiyle özdeşleştirmek, Avrupa devletlerinin modern Türkiye ile ilgili meselelerde Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı zaman dışı haksız muâmelelerinin nedenlerinden biridir. Yunanistan, Türkiye aleyhindeki çabalarında Batılılara daima bu görüşü kabul ettirmeye çalışır. Osmanlı'nın milletlerarası hukukun teminatı altına girmek amacıyla Batı ile yakınlaşma siyaseti, sonunda XIX. yüzyılda onu Avrupa Devletler Sistemi'nin fiilî bir üyesi durumuna getirecektir. Fakat fiilî işbirliğine karşın, Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletler sisteminin bir parçası sayılmamasından Rusya ve Yunanistan'ın din ayrılığını ileri sürmeleri sorumludur. Ancak şunu eklemek gerekir ki, Protestan ülkelerinin tutumu farklı olmuştur. Özellikle İngiltere, Papa'nın Müslümanlara stratejik mal satma yasağını gözardı ederek XVI. yüzyıldan beri Osmanlı İmparatorluğu'na yüksek kaliteli barut ve çelik ihracatını sürdürmüştür. Diğer yandan Osmanlılar da tüm Avrupa'da sistemli olarak Protestanları ve Kalvinistleri desteklemişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nda pragmatik düşünceli bürokrat devlet adamları, devletin menfaatini her şeyin üstünde tutarken, İslami ideolojiyi temsil eden ulema, Batı ile yakınlaşmaya karşı çıkmıştır. Başka deyişle, bugün Türk dış politikasında pratik zaruretleri göz önünde tutan bürokratik yaklaşımın tarihî kökenleri buradadır.

III. Avrupa Güvenlik Sistemleri ve Osmanlı Devleti (1815-1878)

Milletler Cemiyeti ve Birleşmiş Milletler'in kuruluşundan bir yüzyıl önce, Avusturya devlet adamı Metternich, Napoleon'un bertaraf edilmesinden sonra, Avrupa'yı birbirleriyle sürekli mü-

cadele hâlindeki devletler ve milletlerden oluşmuş bir kıta olarak değil, tersine tek ve birleşik bir Avrupa birliği yapma görüşünü ortaya attı. Ona göre, bu birlik büyük bir devletin egemenliğiyle değil, devletler arasında bir örgüt içinde işbirliğiyle sağlanabilirdi. Avrupa'da barışın ve mevcut monarşik düzenin muhafazası ve garanti altına alınması için, dört büyük devletten oluşan birliğe, Avrupa'nın herhangi bir yerindeki ihtilâl hareketine karşı müdahâle hakkı getirildi. 1815 Viyana Kongresi'nde Dörtlü İttifak, Metternich Sistemi'ne uygun olarak, Avrupa'nın durumunu görüşmek üzere her sene toplanmayı, böylece Viyana'da kurulan statükoyu sürdürecek daimî bir mekanizma oluşturmayı kararlaştırdı. Özel niteliği ve fonksiyonu dikkate alınmazsa, Metternich Sistemi XX. yüzyılın milletlerarası örgütlenmelerinin habercisi telakki edilebilir.*

Bâbıâlî, Viyana Kongresi'nde temsil edilmedi. Osmanlı devlet adamı ve tarihçisi Cevdet Paşa, Bâbıâlî'nin o zaman Viyana Kongresi'ne katılma fırsatını yakalayamadığını üzülerek yazmaktadır.** Kongre'nin son aşamasında, görüşülen konularla herhangi bir şekilde ilgisi olan her Avrupa devleti, temsilci göndermişti. Tabiatıyla, Osmanlı Devleti'nin de en azından kendisini doğrudan ilgilendiren birçok konuda görüşmelere katılma hakkı vardı. Fakat Cevdet Paşa'ya göre o zaman devlet, imparatorluk içindeki iç sorunlarla uğraşmak (özellikle âyanlarla mücadele) yüzünden bunun gibi önemli dış olaylarla ilgilenmedi. Oysa, Fransız heyetine verilen talimatta Charles Talleyrand, Avrupalı Büyük Güç'lerin Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğüne ortaklaşa teminat vermesi gerektiği fikrini ortaya atmıştı. Cevdet Paşa'nın inancına göre, Osmanlı Devleti'nin kongreye katılması, Rusya'nın saldırgan politikasının dizginlenmesinde yararlı olabi-

---

* H.R. von Srbik, "Metternichs Plan der Neuordnung Europe 1815/21", *Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, 60, (1925) pp. 109-126; H.W. Schmals (1940), *Versuehe einer gesamteuropalischen Organisation, 1815-1820*, Aaran; H. Tuncer, *Metternich'in Osmanlı Politikası (1815-1848)*, Ankara 1996.

** *Tarih-i Cevdet*, 2. Baskı, XI. Cilt, İstanbul 1309, s. 156-161, 181.

lirdi. Fransa ve Avusturya ile beraber İngiliz hükümeti de "Osmanlı Devleti'nin Avrupa statükosunu teminat altına alan genel bir antlaşmaya dahil edilmesi" fikrini desteklemiştir. İngiliz devlet adamı Canning, kongreden böyle bir sonuç beklemiş, fakat Rusya'nın itirazı üzerine Osmanlı İmparatorluğu için genel bir teminat fikri suya düşmüştür.*

Osmanlı İmparatorluğu'nu Avrupa'dan tecrit için, Eylül 1815'te kurulan Mukaddes İttifak'ta Çar I. Alexander, ittifakın Hıristiyan niteliği üzerinde ısrarla durmuştur. Günümüze kadar bu tür bir siyaset, Türkiye'ye karşı Yunan diplomasisinin de temel taşı olmuştur. Olacakları tahmin eden Metternich'in başlıca kaygısı, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasının Avrupa kuvvetler dengesini bozacağı ve bunun genel bir savaşa yol açacağıydı.

1832-1833 Mısır bunalımı sırasındaki gelişmeler, Metternich'in korkularını tamamen haklı çıkarmıştır. Napoleon'un düşmesinden sonra Rusya, Avrupa siyasetine hâkim duruma gelmiş, Balkanlar'da ve İstanbul'da Osmanlıların yerini alma hayaline her zamandan daha çok bir umutla devam etmiştir. 1832'de Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa ordularının Anadolu'yu işgal etmesi karşısında çaresiz kalan II. Mahmud (1809-1839), Rusya lehine Avrupa kuvvetler dengesini değiştiren ve fiilen Osmanlı sultanını âdeta Çar'a tâbi hâle getiren 1833 Hünkâr-İskelesi Antlaşması'nı imzalamıştır. Bu antlaşma ile Osmanlı hükümeti, Boğazlar'da Rusya'ya özel bir statü tanımak zorunda kalmıştır.** Böylece Çar, Mısır meselesinin ilk aşamasında Batı Avrupa devletlerinin çekingen siyasetinden yararlanmıştır. İkinci aşamadaysa (1837-1839), Fransa'nın Mısır yanlısı tavrı, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğü hususunda Batılı işbirliğini engellemiştir. Fakat Osmanlı ordusunun Nizip

---

* M.A. Anderson, *The Eastern Question, 1774-1923*, Londra 1972, s. 57-48.

** Hünkâr-İskelesi Antlaşması'nın gizli maddesine göre, Rusya'nın padişaha askerî yardımına karşılık, "Devlet-i Aliyye Rusya Devleti lehine Çanakkale Boğazı'nı kapatmayı, yani hiçbir yabancı savaş gemisinin herhangi bir bahaneyle girmesine izin vermemeyi" taahhüt etmiştir.

yenilgisi (24 Haziran 1839) ertesindeki nazik durumda, İngiltere ve Avusturya'nın öncülüğüyle Rusya, Fransa ve Prusya da dahil büyük devletler birleşmişler, Bâbıâlî'ye bir nota vererek soruna bir çözüm bulunmasını talep etmişlerdir. Böylece Avrupa'daki kuvvetler dengesini ciddi olarak tehdit eden bu tehlikeli durumda "Avrupa Konseri" (*Europeun Concert*) tekrar ortaya çıkmış, Rusya'nın Hünkâr-İskelesi'nde sağladığı imtiyazlı durum bertaraf edilmişti. 1838 Ticaret Antlaşmasıyla Osmanlı topraklarında geniş ticarî imtiyazlar alan İngiltere, imparatorluğun toprak bütünlüğünü ve Tanzimat reformlarını sıkıca desteklemeyi kararlaştırdı. Bu, İngiliz nüfuzunun Osmanlı İmparatorluğu'nun her alanında egemen hâle geldiği 1839-1878 yıllarını kapsayan yeni bir dönemin başlangıcıydı. Fransa hariç büyük devletlerin hepsi Londra'da bir araya gelerek 15 Temmuz 1840'ta, Mehmed Ali'yi, Osmanlı padişahınınkine rakip bir Arap İmparatorluğu fikrinden vazgeçmeye zorladılar. Bu noktada, Avrupa devletleri arasındaki rekabet devam etse de Avrupa kuvvetler dengesini koruma kaygısı onları yine de bir arada, birlik hâlinde tutuyordu. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nun alınyazısı, XIX. yüzyıl Avrupa diplomasisinin en önemli ortak sorunuydu.

Aslında büyük devletlerin, 1815-1878 döneminde ikinci sınıf devletlerin içişlerine müdahale için öne sürdüğü nedenler esas olarak bugünkünden pek farklı değildir. Ancak bugün, genel bir savaşa yol açabilecek dünya sorunları Birleşmiş Milletler örgütü yoluyla küreselleşmiş bir düzen içinde ele alınmaktadır.

1841'de Fransa'nın da ittifaka katılımıyla beş devlet tarafından imzalanan önemli belge, Boğazlar Mukavelenâmesi eski statüyü geri getirirken, Rusya'nın imtiyazlı konumuna son vermiştir. "Yabancı ülkelerin savaş gemilerinin Çanakkale ve İstanbul Boğazlarına girişi" yasaklanıyor ve beş büyük devlet bu karara saygı göstermeye ve alınan karara uymaya söz veriyordu. Bu sözleşmenin en önemli yanı, bu ortak taahhüdün Avrupa milletlerarası hukukunun bir parçası haline gelmesi ve büyük devletleri bağlayıcılığı

ilkesidir. Bu, Osmanlı Devleti'nin "Avrupa Konseri"ne girme sürecinde ilk adım sayılmıştır. 1853 yılında Çar, Osmanlı Ortodoks Hıristiyan tebaasının koruyucusu olma iddiasında bulununca büyük devletler harekete geçmiştir. İngiliz ve Fransız hükümetleri Rusya'ya karşı Kırım Harbi'nde (1854-1856) Osmanlı'yı desteklemeye karar vermişlerdir. 1856 Paris Antlaşması'yla da büyük devletler, Türkiye'yi doğrudan Avrupa Konseri'ne dahil devletler arasına sokmuşlardır. Antlaşmanın 7. maddesinde, "Majestelerinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğüne ayrı ayrı kefil oldukları" ifade edilmekte, böylece Türkiye ilk kez Avrupa milletler hukuku güvencesi altında Avrupa devletler sisteminin bir parçası haline gelmektedir.

Buna karşılık Osmanlı Devleti, 1856 Hatt-ı Hümâyûnu ile tebaasının yaşam koşullarını iyileştirecek temel reformları yapmaya söz vermiştir. İngiltere, Fransa ve Avusturya, Osmanlı egemenliğini ve toprak bütünlüğünü ortaklaşa teminat altına alırken buna karşı girişimleri savaş sebebi saymışlardır. Tarihî olarak bu durum, Türkiye'nin Batı Avrupa'yla uzun birleşme sürecinin başlangıcı anlamına gelmez mi?

IV. Osmanlı Reformları ve Modern Türkiye'nin Doğuşu

1856'dan sonra dış ve iç yapısında Osmanlı Devleti, Batı ile bütünleşme için ciddi önlemler aldı. Tanzimat'ın getirdiği reformlar (1839-1877); kanûn önünde bütün tebaanın eşitliği, Batı'dan bazı temel kanûnların alınması, şer'î mahkemeler yanında nizâmîyye mahkemelerinin kurulması, Vilâyet Kanûnu ile Fransız örneği geniş yetkili mahallî idarelere vücut verilmesi (1864) ve yeni nizâmnâmelerle Hıristiyan azınlıklara temsilî meclisler çerçevesinde örgütlenme hakkının verilmesi gibi yenilikleri içeriyordu. Batılılaşma yolunda bu son derece ileri liberal reformlar, anayasanın ilânı ve 1876-1877'de ilk parlamentonun toplanmasıyla doruk noktasına ulaştı. Fakat Rusya, 1856 yenilgisinin intikamını almak için fırsat kolluyordu; Balkanlar'da

büyük Bosna-Hersek ve Bulgar ayaklanmalarını destekledi, Osmanlı hükümetinin malî iflas ilân etmesiyle Batılı kamuoyunu kaybettiği ve Batılı devletlerin tarafsız kalacağı inancı ile savaş ilân etti. 1877-1878 Savaşı, Balkanlar'da büyük toprakların kaybedilmesi ve imparatorluğun parçalanmasıyla sonuçlandı. Bu durum, Türkler arasında o kadar derin bir hayâl kırıklığı yarattı ki, II. Abdülhamid'in (1876-1909) saltanatı boyunca, Batı nüfuzu ve Tanzimat politikasına karşı güçlü bir İslamcı hareket, devlet politikasını kontrolü altına aldı. Birleşik güçlü bir Almanya'nın doğuşunun ardından da buna karşı Rusya'yı, Fransa ve İngiltere gibi Batılı güçlerin bir müttefiki yapan Üçlü İttifak kuruldu. Bu durumda 1878 Berlin Kongresi sonrası Avrupa kuvvetler dengesinde önemli değişimler gerçekleşmiş ve Osmanlı Devleti, Rusya karşısında tekrar yalnızlığa itilmiş bulunuyordu.

93 Savaşı'nda Balkanlar ve Kafkasya'daki Rus ilerlemeleri karşısında Osmanlı Devleti'nin çaresizliğinden yararlanan İngiltere, 1878'de Kıbrıs'ın, 1882'de Mısır'ın işgalinin yanı sıra, Kızıldeniz ve Basra Körfezi'ne girerek imparatorluğun parçalanmasından aslan payını aldı. Artık Hindistan yolunu bizzat kontrolü altına aldığına inanan İngiliz İmparatorluğu'nun eski teminat vaatleri unutuldu. Bu, geleceğini bir büyük devletin güvencesine ve kendi stratejik durumunun önemine bağlamanın bir devlet için ne kadar nazik ve tehlikeli bir siyaset olduğunu gözler önüne sermektedir. Yeni gelişmeler, Osmanlı dış politikasının tamamen yeniden yönlendirilmesini gerektirmekteydi. Batı tarafından terk edilen, Rusya'nın emperyalist emelleriyle karşı karşıya kalan Osmanlı Devleti, bir yandan da Bizans İmparatorluğu'nu tekrar diriltmeyi değişmez bir milli politika olarak izleyen Yunan Devleti'nin entrikaları önünde yalnız bırakılıyordu. Bu koşullarda Osmanlılar, Almanya ile tam bir işbirliği politikasına yöneldiler (Kayser II. Wilhelm'in 1899 İstanbul ziyareti). I. Dünya Savaşı sırasındaki olaylar ve özellikle müttefik donanmasının Çanakkale Boğazı'nda yenilgisi, dünyaya Türkiye ve Boğazların hayatî stratejik önemi-

ni göstermiştir. Çanakkale savaşlarının bir başka tarihî önemi de Anafartalar galibi Mustafa Kemal'in şahsında Türklerin milli bir kahraman bulmalarıdır. I. Dünya Savaşı'nın ertesinde, becerikli bir diplomat olan Yunan Dışişleri Bakanı Eleutherios Venizelos, Bizans İmparatorluğu'nu canlandırarak Yunan hayâlini gerçekleştirmek üzere itilâf devletlerinden tam destek sağladı. 15 Mayıs 1919 günü müttefik donanmasının himâyesi altında Yunan kuvvetleri, bir yüzyıl önce Navarin Baskını'nı andırır şekilde İzmir'e çıkarma yaptılar. Bunu izleyen olayların hikâyesi iyi bilinmektedir. O zaman saltanat merkezini işgal altında bulunduran müttefik devletlerin baskısıyla imzalanan 1920 Sèvres Antlaşması (65-83. maddeler) İzmir ve havalisini Yunanistan'a bırakırken, Anadolu'da geniş bölgeleri müttefikler arasında paylaştırıyordu. O zaman, Türk vatanının parçalanması için müttefiklerin Yunanlıları kullanmasının büyük bir hata olacağını ve bu plana karşı Türk milletinin topyekûn güçlü bir direniş göstereceğini kimse tahmin edememiştir. Üç yıllık mücadeleden (1919-1922) yeni bir millet doğmuştur. Yunanlı istilâcılara ve I. Dünya Savaşı'nı kazananlara olduğu kadar, işgal altında bulunan İstanbul'daki halifenin manevralarına karşı yürütülen milli mücadelede vurgulanması gereken nokta şudur: Mustafa Kemal, Ankara'da milli bir meclis toplayarak devleti, milli iradeye dayandırmış, yurdun geleceğini ilgilendiren kararları daima Türk milletinin temsilcisi Büyük Millet Meclisi'nden çıkartmıştır. Bu suretle Kurtuluş Savaşı, aynı zamanda Türk Milleti'nin patrimonyal Osmanlı hanedan idaresine son vererek Avrupa devletler topluluğuna eşit koşullarla katılma kararlılığını vurgulayan milli bir devrimi ifade etmektedir. Avrupa bugün bu gerçeği gözardı eden bir tutumla Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı eski Şark Meselesi çerçevesinde yürütülen müdahaleci, vesayetçi politikasını devam ettirme sevdasında görünmektedir. 1922'de Türk-Yunan cephesini ziyaret eden Arnold Toynbee, Türklerin Batılı ideallerin bayrağı elinde Batı'ya karşı savaştığını açıklamaktaydı. Lozan Barış Konferansı'nda (24

Temmuz 1923), Türk heyeti, görüşülen her meselede Avrupa devletleriyle daima eşitlik konusu üzerinde durmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nu Batılı devletlerin bir yarı sömürgesi haline getiren kapitülasyonlar en ateşli tartışmalara konu olmuş ve görüşmelere üç ay ara verilmesine yol açmıştır.

V. XVI. Yüzyıl Osmanlı Ülkesi, Dünya Ekonomisinin Ekseni

1250-1500 yılları arasındaki dönemde Levant, yani iktisaden bütünleşmiş iç kesimleri de kapsayan Doğu Akdeniz ülkeleri, 1500'de büyük keşiflerden önce Doğu ve Batı arasındaki mal ve teknoloji alışverişinin en canlı bölgesiydi. 1300-1453 döneminde Osmanlılar önce Fırat'tan Tuna'ya, Kırım'dan Ege adalarına kadar, Anadolu ve Balkanlar'ı fethederek tüm bölgeyi egemenlikleri altında birleştirdiler. 1453'teyse, Batı'dan bir Haçlı tehdidine rağmen İstanbul'u fethederek şehri imparatorluk başkenti yaptılar ve Boğazlar etrafında Anadolu ve Balkanlar'ı kapsayan büyük bir imparatorluk meydana getirdiler. XVI. yüzyıl başlarında imparatorluklarına Suriye, Mısır, Arabistan ve Yemen (1516-1517) gibi Arap topraklarını da kattılar ve Hint Okyanusu'na çıktılar. Buradan kendilerini Portekizlilerce uzun bir mücadeleye itecek olan, Hint Okyanusu ve Kızıldeniz üzerinden geçen hac ve ticaret yollarını kontrolleri altına almaya çalıştılar. Tebriz-Bursa ve Tebriz-Halep ipek yolu üzerinde tam bir kontrol sağlamak amacıyla da doğuda çeşitli tarihlerde Tebriz (1517, 1534, 1585), Gürcistan (1549) ve Hazar Denizi'nde (1585) hâkimiyet kurdular. Kızıldeniz'den Portekizliler'i geri attılar, Yemen, Aden ve Babülmedeb'i kontrolleri altına aldılar ve öte yandan 1534'te Irak'ın ilhakıyla Basra Körfezi'ne açılıp, burada bir deniz üssü kurarak, Portekizliler ve İran Safevîleri'ne karşı Basra ve Bağdat üzerinden Hint Okyanusu ticaretini imparatorluk lehine yeniden canlandırdılar. Ortadoğu tekrar dünya ticareti için başlıca koridor haline geldi (1517-1630). Vasco da Gama'dan sonra dünya ticaretinin en önemli kesimini oluşturan Hint-Avrupa ticaretinin

tümüyle Avrupalıların eline geçtiği iddiası, bugün tarihçiler tarafından reddedilmektedir. XVI. yüzyıl ortasında Lizbon'a Ümit Burnu yoluyla 30 bin kental baharat gelirken aynı ağırlıkta baharat, Kızıldeniz ve Basra Körfezi üzerinden Osmanlı ülkesine ulaşıyordu.

1453'te Boğazlar sistemi (Çanakkale Boğazı, Marmara Denizi ve İstanbul Boğazı) üzerinde tam hâkimiyet, Osmanlılar'a Karadeniz ve Doğu Avrupa ülkelerinin ticareti üzerinde kontrol sağlayarak önemli stratejik bir konum kazandırmıştır. 1452'de Fâtih, İstanbul Boğazı'nda Boğazkesen (Rumeli) Hisarı'yla geçişi kontrol altına alırken, öbür yandan Çanakkale'de Sultaniye ve Kilidülbahr (Deniz Kilidi) Hisarlarıyla İstanbul ve Karadeniz'e Batı'dan gelebilecek saldırıların önünü kesiyor ve Karadeniz'i bir Osmanlı gölü haline getiriyordu (1475'te Kırım'daki Ceneviz kolonisinin, 1484'te Akkerman ve Kilia'nın fethi, 1497'de Moskova ile ilk ticaret antlaşması).

İddia edildiği gibi Osmanlı, Rönesans İtalyası'nın Levant ticaretini engellememiş, tersine geliştirme imkânları sağlamıştır. Osmanlıların ilk olarak 1352 yılında Cenevizlilere, daha sonra da Venedik ve Floransa'ya verdiği ticarî imtiyazlar (kapitülasyonlar), bu cumhuriyetlerin Levant ile ticaretlerini sürdürmelerini garanti altına almış ve bu suretle de Rönesans İtalyası'nın ekonomik refahına önemli katkıda bulunmuştur. XV. yüzyılda Galata'da 50 kadar Floransa ticaret firması faaliyetteydi. Aralarında Medici ailesinden tüccarlar bulunuyor, Floransa ticaretinin yıllık cirosunun 400 bin altın olduğu tahmin ediliyordu. Pera 1453'te teslim olduğu zaman birçok Cenevizli tüccar "hiçbir şey olmamış gibi" (Pistarino'nun ifadesi) eski ticarî faaliyetlerine devam ettiler. Osmanlı'nın İtalyan tüccar cumhuriyetleri karşısında yaptığı yegâne değişiklik, onların Bizans'ın zayıf döneminde Ege'de, Anadolu ve Balkan kıyılarında kurdukları kolonileri kendi egemenliği altına sokmasıdır. Sakız (1566) ve Kıbrıs (1570) bu sürecin son halkalarıdır. Venedik, her savaş sonunda Osmanlı ile ticaret

imtiyazlarını yenilemekteydi. Yalnız Halep'te Venedik mal alımı yılda bir buçuk milyon altın dukayı bulacaktır. Osmanlı sultanları aynı ticarî imtiyazları 1569'da Fransa'ya, 1580'de İngiltere'ye ve 1612'de de Hollanda'ya vermek suretiyle Avrupa ile ticareti genişletmiştir. XVI. ve XVII. yüzyıllarda Fransa, dış ticaretinin yarısını Osmanlı ülkeleriyle gerçekleştirirken, büyük ticaret kumpanyalarının öncüsü olan İngiltere'de *Levant Company*, bu ülkenin dünyadaki ticarî yayılışının ve kapitalist gelişiminin temelini atmıştır. Osmanlı'nın Avrupa-Asya arasında süper gücü temsil ettiği o yüzyıllarda, sultanlar bu imtiyazları sadece dost olan ülkelere bir bağış olarak veriyorlardı. O zaman tek taraflı olarak verilen kapitülasyonlar, ancak 1783'te Rusya'yla yapılan antlaşmayla benzer bir kapitülasyon almasından sonra iki taraflı, bağlayıcı antlaşmalar haline gelmiştir. Ticaret güvenceleri sağlayan ve her yenilenmesinde genişletilen kapitülasyonlar, % 3'lük düşük gümrük vergisiyle yürütülmüş (o zaman Fransa gümrüğü % 10'un üzerindedir) ve zamanla Avrupa'nın Orta-Doğu'yu iktisadî sömürü aracı haline gelmiştir. Osmanlı'nın açık pazar politikası, Avrupa merkantilizminin tamamen tersi bir ekonomik anlayıştan, iç pazarda malların bolluk ve ucuzluğunu ilke edinen bir ekonomi anlayışından (*economy of plenty*) kaynaklanıyordu. Bu politika, sonunda daha ucuz ve iyi kalite Batı mallarının karşısında yerli sanâyinin çöküşünü hazırlamıştır. 1800-1850 döneminde Osmanlılar, pamuk bezini ve İstanbul için unu bile Batılı ülkelerden ithâl eder duruma düşmüşlerdir. İngilizlere 1838'de verilen yeni imtiyazlar sonucu İngiltere'nin Orta-Doğu'ya ihracatı, tüm dış ticaretinin üçte birine ulaşmıştır. Kısaca denilebilir ki, 1500-1890 arasında, Ön-Asya, Balkanlar ve Arap topraklarını kaplayan geniş Osmanlı ülkeleri Avrupa'nın iktisadî gelişiminde, ilkin Avrupa-Asya ticaretinde bir antrepo, sonra bir pazar olarak kesin bir rol oynamıştır.

VI. "Medeniyetler Çatışması" ve Türkiye

Batı medeniyeti ile dünyanın öteki medeniyetleri arasında gelecekte olacak çatışmaları, tarihin başlıca konusu olarak gören Samuel Huntington, tartışmalı yazısında, Türkiye ve Batı ilişkileri üzerinde birtakım ilginç gözlemler yapıyor ve yorumlarda bulunuyor. İlkin onun, dünya sorunlarına bir siyaset bilimcisi olarak genelde nasıl yaklaştığını bir kere daha hatırlayalım.

Huntington'a göre, Sovyetler'in dağılmasından ve Soğuk Savaş'ın son bulmasından sonra, olası savaşlar artık milli devletler veya ideolojiler arasında değil, farklı medeniyetlere mensup olup birleşen ve kaynaşan devlet toplulukları arasında olacaktır. Daha bugünden milli devletler her alanda geri plana çekilmiştir. Artık insanlar, kendi kimliklerini etnik ve dinî adlarla tanımlamaya başlamışlardır. Huntington'a göre bu, küresel çapta hızlı etkileşim ve sosyal hareketliliğin bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Ona göre, medeniyet veya kültür (o bu iki kavramı aynı anlamda kullanıyor) en yüksek ve en derin kimliği ifade etmektedir. Genelde Arnold Toynbee'yi izleyen yazar, farklı medeniyet veya kültürleri meydana getiren ve belirleyen en kuvvetli etken olarak din öğesini ileri sürmektedir. O, insanlığı İslam, Konfüçiyan, Batı Hıristiyan, Doğu Hıristiyan şeklinde din-medeniyet esasına göre tasnif etmektedir. Huntington'a göre din veya medeniyet kimliği, en geniş, en derin ve en güçlü kimliktir. Huntington, bugün dünyada bu anlamda altı veya sekiz medeniyet sayılabileceğini ifade etmektedir. Ona göre, dinlerin önemi şuradan kaynaklanmaktadır: Dinler, devlet gibi yalnız siyasî değil, Tanrı-birey, birey-grup, aile, karı-koca ve çocuklar, fert ve toplum arasındaki ilişkileri düzenler veya düzenlemek iddiasındadır. Hemen şunu ilâve edelim ki, bu dinler arasında İslam, Hazreti Peygamber'in hayatı ve sünneti kesin biçimde malum bir din olduğu için, insanın günlük ve sosyal hayatını bütün ayrıntılarıyla Tanrı buyruğu olarak belirleyen bir dindir. Böylece İslam, kesin biçimde tanımlanmış ve kurallaşmış bir yaşam tarzını ifade eder. Birey, bu yaşam tarzına Tanrı buyruğu olarak mutlak bir şekilde bağımlıdır. Huntington'a göre, günü-

müzde gittikçe zayıflayan milli devlet çerçevesinde her yerde dinî kimlik ön plandadır, yalnız güçsüz ve nasipsiz halk kitlelerinde değil, aydınlar arasında da böyle bir gelişme gözlenmektedir.

Huntington, "Türkiye'de İslam kimliği, milli kimliği geride mi bırakıyor" sorusunu sormaktadır. O, din kimliğinin esas olduğunu belirtmekte ve örnek olarak ilâve etmektedir: "Fransa'da uzun süre yaşayan bir Arap yarı Fransız olabilir ama yarı Katolik olamaz."

Küçülen dünyamızda dinler ve kültürler arasında etkileşim, son derece güçlü ve karmaşık bir hâle gelmiştir. Artık dünya insanları birbirini, bağımlı olduğu medeniyet veya dine göre tanımakta ve tanıtmaktadır. Yazar, din farklılığı ile birlikte etnik farklılığın da su yüzüne çıktığını, dünyanın her tarafında etnik kökün ve kimliğin öne geçtiğini de ayrıca vurgulamıştır. Bu noktada Huntington kendi teorisini önemli biçimde zayıflatmakta, çelişkiye düşmektedir. Huntington bir yandan medeniyet ve kültürü birbiri yerine geçebilen özdeş kavramlar gibi kullanmıştır ki, sosyologlar –meselâ Kroeber– bu ikisinin kesin olarak ayrı nitelikte sosyal olgular olduğunu belirtmektedir. Türk sosyolojisinin kurucusu Ziya Gökalp için de kültür, bir halkın sanat, folklor, örfüâdât, davranış biçimlerini belirleyen, onun duygu dünyasını kapsayan en aslî kimliğidir. Kültür, bir toplum için organik bir bütündür; vazgeçilemez, değiştirilemez ve başka bir kültürle bütünleşemez. Buna karşı Gökalp'e göre medeniyet, aklın, bilim ve teknolojinin yarattığı iradî ve yapay bir sistemdir ve medeniyet bir kültürden öbürüne nakledilebilir.

Huntington, Türkiye'nin bugün Orta Asya ve Türkî devletlerle yakınlaşma ve bütünleşmeyi yeğleyen bir politika benimsediğini ifade etmekte, fakat burada da çelişkiye düşmektedir. Türkiye neden Müslüman Araplarla değil de etnik akrabalık dolayısıyla bu topluluklarla birlik içine girmeye çalışıyor. Demek ki, etnik kimlik din kimliğinden önce gelmektedir.

Huntington, Türkiye Cumhuriyeti'nin AB üyeliğine kuvvetle yöneldiği gerçeğini vurgulayarak, Batı medeniyetini öteki medeniyetler karşısında inceleme konusu yapmaktadır. Huntington,

günümüzde aynı medeniyete mensup devletlerin bloklar hâlinde birleştiğini belirtmektedir. Sonuçta medeniyet veya kültür birliği, milli devletler karşısında yeni bir gruplaşmayı öne çıkarmaktadır. Huntington'a göre AB, Avrupa kültürü ve Batı Hıristiyanlığını paylaşan milletlerin birliğidir. Feodalizm, hümanizm, reformasyon, XVIII. yüzyıl Aydınlanma felsefesi, sekülarizm, din-devlet ayrılığı (lâiklik), liberal parlamenter demokrasi, endüstri inkılâbı ve serbest pazar ekonomisi Avrupa'yı tarihî evrimi içinde yapan ve yaratan özelliklerdir. Ancak bu tarihî deneyimleri paylaşan milletler, AB sinesinde toplanıyor; AB'nin tabiî üyesi sayılıyor. Huntington, burada da çelişki içindedir. Çünkü bu iddiasıyla medeniyetleri, tarihî deneyimlerin meydana getirdiği bir sonuç olarak algılamaktadır. O zaman medeniyetler ilâhî, değişmez dogmalara dayanan dinlerin değil; evrim geçiren, gelişen toplumların tarihî deneyimlerinin bir ürünüdür. Tarihî gelişimin ortaya çıkardığı sonuç, bir medeniyet veya kültür yahut bir millet olabilir. İslam medeniyeti son şeklini, ancak uzun bir tarihî evrim sonunda gerçekleştirebilmiştir. Çeşitli dinî cemaat ve etnik grup, uzun bir tarihî beraberlik sonunda bölünmez bir kültür ve millet meydana getirir. Belki bunun ilginç misâllerinden biri, Osmanlı topluluğudur. Tarihçiler, bugün gittikçe daha inandırıcı bir biçimde, bir Osmanlı medeniyetinden söz edebilmektedir. Bugün Anadolu'da uzak tarihten gelen çeşitli etnik gruplar, yüzyıllar boyu süren bir tarihî beraberlik sonucunda ortak bir Anadolu-Türk kültürünü yaratmış, onun kapsamında birleşmiş bir Türk milleti oluşturmuş gözükmektedir.

Huntington, dünya ölçüsünde yeni ekonomik, sosyal ve kültürel hızlı değişimler, şimdi moda olan bir deyişle küreselleşme karşısında, milli devletin gittikçe zayıfladığı inancındadır. Acaba Türkiye'nin bugün karşılaştığı problemler böyle bir diyalektik içinde açıklanabilir mi? Bugün artık milli Türk devletinin kuruluş döneminde uygulanan reformların, güdülen politikaların geçersiz olduğunu iddia eden kimseler var. Başlangıçtaki ideolojilere,

meselâ Altı Ok'a taassupla bağlanan partiler ve bürokratlara karşı güçlü bir karşıtlık gelişmekte, meselâ bir Tevhid-i Tedrisat kanûnunun yeniden yürürlüğe konması imkânsız görülmektedir.

Medeniyet birliğinin milli devlet karşısında gittikçe güçlendiğinin başka bir göstergesi olarak Huntington, bölgesel ve ekonomik örgütlenmeleri ele almaktadır. Ona göre ekonomik bütünleşmenin önkoşulu kültür ortaklığıdır. Verdiği örnekler arasında Kuzey Amerika Ticaret Birliği Antlaşması ve 1960'ta kültürce birbirine yakın Türkiye-İran-Pakistan arasındaki RCD Antlaşması'nı zikretmektedir. Türkiye, İran ve Pakistan arasında kültür akrabalığının Türkiye ile Araplar arasındaki ortaklıktan daha kuvvetli olduğunu tarih araştırmaları teyit etmektedir. Yazara göre ekonomik bölgecilik, ortak medeniyet bilincini destekleyen bir mekanizma hizmetini görmektedir. Yazar, verdiği örnekler arasında, Türkiye'nin Orta Asya Türkî Devletler ile ekonomik birlik arayışını önemle kaydetmektedir. Buna paralel olarak, İslam memleketleri arasında din-kültür temelinde bir ekonomik birlik ve örgütlenme girişimlerine tanık olmaktayız. Bütün bu gelişmeleri göz önüne alan Huntington, bu girişimleri dünyamızdaki derin değişikliğin işaretleri olarak kabul etmektedir. Ama burada da Huntington'u tashih etmek gerekir. Arap etnik bilincinin tercih edilen bir politika olarak İslam kimliği yanında ön plana çıktığı gözden kaçmaz; İslam devletlerinin kurdukları teşkilâtlar dünyadaki benzeri teşkilâtlar kadar etkin ve faal görünmemektedir.

Huntington'un gözlemlediği başka ilginç bir gelişme de Batı'nın her alanda üstünlüğü ve onu temsil eden medeniyete karşı öteki medeniyet-kültür gruplarında gittikçe kuvvetlenen bir karşıt hareket, bir direncin ortaya çıktığıdır. Bu meydan okumada yalnız gelenekçi halk kitleleri değil, çoğu Batı'da tahsil görmüş aydınlar dahi rol almaktadır. Bu arada Huntington, Batı'ya karşıt toplumlar içinde halk arasında Batı kültürünün gerçek özdeğerleri yerine popüler kültür iktibaslarının gittikçe yayıldığını vurgulamaktadır. Her halükârda, artık Batı, öteki

kültür toplumlarını, pasif, itaatkâr, bağımlı bir durumda değil, mücadeleye kararlı kitleler olarak karşısında bulmaktadır. Sonuç olarak Huntington, gelecekte gerçek çatışmaların, savaşların bu medeniyet-kültür grupları arasında ortaya çıkacağını iddia etmektedir.

Huntington'a göre, bir din-medeniyet dünya yüzünden silinebilir. O, Toynbee'nin tespit ettiği 21 medeniyetten bugün yalnızca altısının devam ettiğine işaret etmektedir. Bunlar arasında Batı medeniyetini en sert biçimde tehdit eden din-medeniyet olarak İslamı görmektedir. Vaktiyle Toynbee de, Batı'nın meydan okuması karşısında İslam toplumlarında iki çeşit tepki ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Toynbee'ye göre, tehdit karşısında o toplumda ya dinin çok daha mutaassıp bir biçimi kuvvet kazanmakta ya da Batı medeniyeti ile uzlaşıcı bir tavır ortaya çıkmaktadır. Türkiye hangi taraftadır? Huntington, Türkiye'de Batı ile bütünleşmek isteyen grupla, Batı'ya karşı sert tepki gösteren ve İslam dünyasına yönelen İslamcılar olarak başlıca iki grubun varlığını gözlemlemektedir.

Canlılar kendi aralarında mensup oldukları türe göre birbirinden ayrılırlar. Birbirinden farklı hayvan türlerinin birbirine saldırma nedeni, kendini ve yaşam alanını korumaktır. Buna karşı insanlar farklı kültürleriyle birbirinden ayrılır. İnsanı hayvandan ayıran şey kültürdür, başka deyimle insan kültür yaratan hayvandır. Bu sebepten insanlar arasında çatışma, rekabet ve savaş, farklı kültürler arasında kendini gösterir. Lévi-Strauss'a göre, *ben* ve *öteki* bilinci kültürden kaynaklanan farklı sosyal davranışın sonucudur. İnsanlar arasında öteki, ayrı bir kültüre mensup olan insan veya gruptur. Ayrı bir kültür ve yaşam tarzı ne derecede gelişmişse farklılık, ben ve öteki bilinci o kadar derin ve güçlü olur. Gelişmiş insan grupları arasında, kavimler, milletler, din ve medeniyetler arasında ben ve öteki bilinci en keskin biçimde kendini gösterir ve en çetin çatışmalar o gruplar arasında ortaya çıkar. Batı medeniyeti ile İslam arasında yüzyıllar süren Haçlı savaşla-

rı, öteki bütün etkenler yanında din ve kültür ayrılığı olgusüyla açıklanabilir.

Türkiye tarihinde toplumda din hareketleri, ulema ve Müslüman kitle arasında ilişkileri incelemek bugün İslamcı hareketleri hakkıyla anlamak ve değerlendirmek bakımından çok önemlidir. İnsanlık düşünce tarihinde soyut akılcılık, mantık yöntemi yanında *intuition*, yani insanın aklı aşan evrensel sezgi gücü daima gerçeğe ulaşmanın öteki yöntemi olarak gündemde kalmıştır. İslam düşünce tarihinde *mûtezile*, İḅnirüşdçülük gibi akılcı düşünce sistemleri karşısında mutasavvıfların sezgi yöntemi, tarikatlara vücut vermiş, halk kitlelerini sürükleyen güçlü bir hareket olarak özellikle XI. yüzyıldan sonra İslam dünyasında egemen olmuştur. Böylece Hüccet'ül-İslam Gazâlî bu akımı şerîatçı İslamla bağdaştırmış, bu tarihten başlayarak İslam toplumlarında tarikatlar görülmemiş bir önem kazanmıştır. Kayda değer ki, Osmanlı medrese geleneği, ulema arasında icâzet silsilesini Gazâlî'ye kadar çıkarır. İbadet kuralları yanında sezgi gücünü yükselten sema, raks, zikir teknikleri gibi vecd (*extase*) haline götüren yöntemler özellikle Anadolu'da tarikatlarla yayılmış, şehirlerde yüksek kültür çevrelerinde tasavvuf felsefesi ve Mevlevî tarikatı ile en yüksek noktasına ulaşmışken Türkmen halk çevrelerinde, Babaî, Kalenderî, Abdâl, Bektâşî erenleri ile bambaşka dinî bir hayat ve başka bir yaşam tarzı egemen olmuştur. Dervişler ile medrese uleması ve Danişmendler arasında şiddetli bir rekabet görülmüştür. Ama devleti temsil eden otoriteler, özellikle devletin selâmetini her şeyin üstünde tutan bürokratlar, her iki akımı aynı anlayış ile benimsemişlerdir. Padişahların ulemadan her hafta ders aldığı hocaları olduğu gibi, birer tarikat şeyhi de vardı. O dönemin başta gelen tarikat şeyhlerine camilerde vâizlik veriliyordu. XVI. yüzyılda Mehmed Birgivî, XVII. yüzyılda Kadı Mehmed'i izleyen Kadızâdeliler sünnetin en katı ve uzlaşmaz temsilcileri olarak İstanbul'un belli başlı camilerinde, vaazlarında Osmanlı toplumunda tespit ettikleri şerîata aykırı bidatlara şiddetle hücum et-

mişler, halkı kışkırtmışlardır. Meselâ Mehmed Birgivî, para vakfını şerîata aykırı bir bidat olarak tanımlarken, bu âdeti Müslüman toplum için, hayırlı bir kurum sayan Şeyhülislam Ebûssuûd'a karşı hücuma geçmiş, şeyhülislamı kâfir sayacak kadar ileri gitmişti. Bu şiddetli görüş ayrılığı Mehmed Birgivî'nin Hanbelî mezhebini izlemesi, ona karşı şeyhülislamın ise çok daha liberal olan Hanefî mezhebine tâbi olmasından ileri geliyordu. XVII. yüzyıl ortalarında belli başlı camilerde vâizliği ele geçiren Kadızâdeliler'in din adına aşırı saldırıları toplumda derin bir huzursuzluk yarattı. Kadızâdeli vâizler tespit ettikleri bidatları (meselâ ölenlerden, velilerden şefaat beklemek gibi) şerîata aykırı ilân ediyorlar ve bu bidatları izleyenleri kâfir sayıyorlardı. Ateşli vaazları ile camilerde halk kitlelerini peşlerinden sürükledikleri için padişah IV. Murad ve saray halkı onları durduracak önlemler alamadılar ve sindiler; hattâ bazı zamanlarda Kadızâdeliler'i destekler göründüler. Kadızâdeli vâizler, cami kalabalığı önüne düşerek İstanbul'da tarikat üyeleri üzerine yürümeyi, onları toptan katletmeyi vaaz edecek kadar ileri gittiler. Bu kargaşa ortamı içinde ülkeyi türlü felâketlerden kurtarmak üzere saraydan mutlak yetkiler alan Köprülü Mehmed Paşa, bu korkunç bağnazlık karşısında harekete geçti ve bütün kışkırtıcı Kadızâdeli vâizleri şehir dışına sürdü.

Huntington'un gözden kaçırdığı bir nokta da, aynı milli devlet yapısı içinde din-kültür çatışmalarının ortaya çıkabilmesidir. İslamcı akım yanında, Batıcı, akılcı, pozitif dediğimiz kültür değerler sistemi aydın kesimlerin düşünce temelini oluşturur. Bu kartezyen düşünce, davranış ve yaşam tarzı, XVIII. yüzyılda ilkin Fransız Aydınlanma döneminde ortaya çıkmış, bütün Avrupa'da aydın çevrelerin düşünce ve davranış tarzını belirlemiştir. Sırf akılcı ve pozitivist dünya görüşüne dayanan bu hareket, Osmanlı İmparatorluğu'nu da etkisiz bırakmamıştır. Aydınlanma hareketi XVIII. yüzyılda ilkin Balkan *intelligentsia*sı arasında kendini göstermiş, İstanbul'da Dimitri Kantemir ve Rum aydınlar aracılığıyla Osmanlı bürokratları arasında da yayılmaya başlamıştır.

Devleti perişan hâlinden kurtarmak kaygısında olan reform taraftarı Osmanlı bürokratları, bu fikirleri büyük istekle benimsemeye başlamışlardır. 1699'da Karlofça Barışı'nı imzalayan Râmî Mehmed Paşa, Kantemir'in dostuydu, sadrazam olarak iktidara geldi. Bu tarih, Osmanlıların Batı medeniyetine yöneliş hareketinin başlangıcıdır. Bundan sonraki dönemde ulemanın ve gelenekçi toplumun direnci karşısında, ilk Batıcı bürokratlar yalnız en gerekli sahada, askerî teknoloji sahasında reform hareketine girişebildiler. Ulemayı ikna için İslamın şu kuralı geçerli idi: Kendini korumak için düşmanın silâhını almak, kâfiri taklit etmek demek değildir ve şerîata uygundur. Bu yüzden, XVIII. yüzyılda reformcular topçuluk, istihkâm işleri gibi askerî teknoloji üzerinde ilk Batılı mektepleri, mühendishâneleri açtılar. Atatürk'ten çok önce ilk Batıcı asker bürokratlar bu mekteplerde yetişmiştir. Bu dönemde Fransa ile kültür temasları sıklaştı. Öyle ki, 1789'da Fransız Devrimi patlak verdiğinde başlangıçta Osmanlılar, devrimi selâmladılar. Böylece İslamcılarla Batıcılar, tarihimizde çok eskilere giden iki karşıt kültür grubu olarak ortaya çıkmışlardır.

Görülüyor ki, bir millet veya din grubu içinde de zamanla kültür gelişmeleri ve farklılaşma ve sonuçta çatışma kendini gösterebilir. Anadolu Türk-İslam kültür dairesi içinde Kızılbaşlık her şeyden önce bir farklı kültür ve yaşam tarzını temsil eder. Bunun sonucu, Sünni inanç ve yaşam tarzıyla Kızılbaşlar arasında bir karşıtlık ve çatışma ortaya çıkmıştır. Bugün toplumumuzda, kültür benliği aile içindeki geleneklerle yetişmiş bir genç ile seküler okullarda eğitim görmüş bir genç arasındaki birbirini dışlama psikolojisi her şeyden önce bir kültür çatışmasıdır.

Ziya Gökalp, insanın en derin benliğine hâkim olan kültür değerlerinin gücünü belirtmiştir. Gelenekçiler karşısında inkılâpçılar da ben ve öteki bilinciyle aynı derecede duygusal bir kültür kompleksi içinde karşı karşıya gelmişlerdir. Farklı kültür gruplarının mümessilleri olarak, sözde gerici ve ilerici diye adlandırılan politikacılarımızın ve bürokratlarımızın anlamadığı ve

anlamadıkları için de yanlış önlemlerle çatışmayı gittikçe daha keskin hâle getirdikleri açık bir gerçektir. Karşı tarafı anlamak istemeyen bağnaz bir davranış yerine akılcı yaklaşımla insanlar, uzlaşmacı bir tutum içine girebilir. İnsan, kültür farklılığıyla birbirine karşı olabildiği gibi akıl sayesinde ben ve öteki bilincini aşabilen, yeni kültür sentezleri meydana getirebilen varlıktır. Medeniyet budur.

İslam dini, insanın ahlâkî ve sosyal davranışlarını, dolayısıyla bütünüyle yaşam tarzını herhangi bir başka dinden ziyade kurallaştırmış bir dindir. Aynı toplum içinde farklılık, teorik inanç formüllerinden ziyade, inanç ve değerler sisteminin ötesinde, kendine özgü bir yaşam tarzından kaynaklanır. Farklı kültür mensubu olanların ben ve öteki ayrılığı, giydiği başlıkta, kıyafette, selâmlaşma gibi doğal eylemlerde, sembolik ifadelerini bulur. Bir tarihçi olarak şunu tespit ettim ki, tarihimizde *heterodoks* gruplar türlü türlü adlar aldıktan sonra nihayet XVI. yüzyılda Kızılbaş adıyla ayrı bir grup olarak tanımlanmıştır. Gördüm ki bu tâbir, Türkmen *heterodoks* gruplar arasında kendini cihâda vermiş militan grupların, XIII. yüzyıldan beri başlarında taşıdıkları *kızıl börk*'ten adını almıştır. Kızıl börk, Kızılbaşlar'ın belli bir dinî kültür grubunun sembolü olmuştur.

Huntington, dünya devletlerinin medeniyet temelinde saflara bölündüğünü, gelecekte medeniyet grupları arasında dünyanın bir çatışmaya sahne olacağını söylerken, Batı'nın üstünlüğünü sürdürme çabalarına karşı öteki medeniyet gruplarının direniş durumuna geçmesi olgusundan hareket etmektedir. Ona göre Batı, askerî ve ekonomik rakipsiz üstünlüğünü sürdürmek için kendi safında işbirliğini örgütlemektedir. Birleşmiş Milletler, Güvenlik Konseyi, IMF, Batı'nın çıkarlarını ve üstünlüğünü korumak, öteki dünyayı kontrol altında tutmak ve kendi dünya sistemini güvenlik altına almak için meydana getirilmiş örgütlenmelerdir. Fakat bütün bu sözde global örgütlerin aldığı kararlar, "dünya topluluğunun arzularını yansıtırcasına

takdim edilmektedir". Bu yaklaşımın temel felsefesi şudur: Batı, demokrasi, bireyin özgürlüğü, insan hakları gibi değerler sistemini insanın doğal, evrensel değerleri olarak sunmaktadır. Oysa, öteki değer sistemlerine bağlı kültürler ve milletler için bunlar laftan ibaret aldatmacalardan başka bir şey değildir. Batı kontrolündeki örgütlerin kararlarına meşrûluk kazandırmak için bunlar "dünya topluluğu" adına zor kullanılarak uygulanır. İnsan hakları, demokrasi, evrensel değerler olarak ortaya atılır, ötekiler milletlerarası örgütlere ve anlaşmalara imzaya davet edilir ve bu mekanizma öteki dünyayı kontrol altında tutmak, onların içişlerine karışmak ve onlara düzen vermek için kullanılır. Huntington, bunları bir siyaset bilimcisi olarak belirttikten sonra şunu eklemektedir: Batı, kendi üstünlüğüne meydan okuyan iki kültür-medeniyet grubunu, İslam ve Konfüçiyan medeniyetlerini karşısında görmektedir. Ona göre Batı ile Çin arasında soğuk savaş şimdiden başlamış bulunmaktadır. Keza Batı, her yanda İslamı karşısında bulmaktadır.

Türkiye'de Batı'ya direniş hareketi, ilkin sosyalist, sonra İslamcı cepheden, Bülent Ecevit'ten ve Refah Partisi'nden geldi. Refah'ın karşı tutumu, o zamana kadar uysal bir çizgide Türkiye imajına alışmış olan Amerika'yı şaşırttı. *Washington Post* gazetesi, biz şimdiye dek Türkiye'yi çantada keklik sayıyorduk, diye gerçeği açıklamak cesaretinde bulundu. Gerçekçi politikacılar bunun kaçınılmaz zaruri bir şey olduğuna inanıyorlardı. Türkiye'nin içinde bulunduğu tehlikeli koşullar, özellikle ilkin Rusya, şimdiyse Yunanistan'ın her dediğini kendi davası yapan AB karşısında yalnız kalmamak, ordusunu modern silâhlarla donatmak, helikopter ve fırkateyn almak, sallanan ekonomisini ayakta tutmak için IMF kredilerini garanti etmek, bir kelime ile Türkiye'nin bütün hayatî sorunları bakımından ABD'nin kapısına gitmek zorunlu görülmekteydi. İlginçtir ki Batı, Türkiye'nin bu sıkıntısını da kendi çıkarları açısından istismar etmekten çekinmemektedir. Ülke, bu darboğazda Batı bağımlılığına mahkûm edilmektedir.

Batı, Kürt araştırma enstitüleri kurarak, Kürt parlamentosu, Kürt yayınları yapan medyaya kucak açarak, Kürt diasporasını himâyesi altına alarak Türkiye'yi sürekli bağımlılık hâlinde tutma çabasındadır. Birilerince, serbest pazar ekonomisinin ve küreselleşmenin temelinde de Batı çıkarları yatmakta ve bu siyasetin Batı çıkarları doğrultusunda işleyen bir mekanizma olduğu gözlemlenmektedir. Yine birileri iddia ediyor ki, 1994'te Türkiye ve Meksika ekonomik krizleri ve hâlen Uzak-Doğu ekonomilerinde tanık olduğumuz krizler, küreselleşmenin sonucudur; Batı, serbest pazar ekonomisi romantizmine, böylece kendi ekonomisinde işsizlik seviyesini en aşağıda tutmak için sürekli genişleyen pazarlara muhtaçtır. Küreselleşme teorisinin altında bu gerçek vardır. Bunun için, dış dünyada tüketici toplumlar yaratmak amacıyla Batı, kapital ve teknoloji aktarmakta cömert görünmektedir. 1994'te Amerika'da bulunduğum aylarda Meksika krizinin hangi nedenlerden patlak verdiğini gözleme fırsatını buldum. Chicago Üniversitesi'nde Meksika Araştırmaları Merkezi diye bir kuruluş vardır. Onların gözlemine göre siyasî iktidar, seçimde halkoyunu kaybetmemek amacıyla gerekli ekonomik önlemleri almakta kasten gecikmiştir. Dolarla yerli para paritelerinin teşvik ettiği para spekülasyonları ve toplumun birden yabancı mallara yönelen bir tüketici toplum haline gelmesi, aniden büyüyen dış ticaret açığı ve arkasından ani çöküş. Bıçak sırtında yürüyen Türkiye ekonomisi, her an 1994 krizine düşme tehlikesi karşısındadır. Ticaret dengesinde büyüyen açık, 80 milyarı aşan dış borç, bütçeyi yutan iç borçlar ve nihayet tüketici toplumu, ithâl mallarının gönüllü propagandacısı olarak mütemadiyen kamçılayan bilinçsiz bir medya. İşte Türkiye ekonomisini çöküşe götürebilecek tablo. Batı, Güneydoğu sorununu ve Kıbrıs bilmecesini Türkiye'yi baskı altında tutmak için istismar etmekten de çekinmemektedir. Huntington'un işaret ettiği gibi Batı'ya bağımlılıktan kurtulmak çabasındaki Batı karşıtı her devlet, çıkış yolunu güçlü bir ekonomi, kendi silâhlarını yapabilen güçlü

bir endüstri kurmakta görüyor. Yine de mütemadiyen ilerleme yolunda olan Batı'nın üstünlüğünü hiçbir zaman kıramayacağını da biliyor. Türkiye için iyimser olmak imkânı da kaybolmuş değil, geniş dinamik nüfusuyla tüketiciliğe yönelen toplumuyla büyük bir iç pazar oluşturan ve ekonomisinde, siyasî istikrarsızlığa rağmen daima büyüme kaydeden Türkiye, bu potansiyeliyle krizi önleme şansına sahip olabilir. Fakat bunun için, siyasî istikrar şarttır. Seçim ekonomileri ve popülizmden kurtulmuş siyasî ortam, siyasî istikrar ve bunun yanında Japon vatandaşı gibi Türk vatandaşının da ülkenin genel durumuyla yakından ilgilenip bir self-disiplin içine girmesi aydınlığa çıkmanın kaçınılmaz koşullarıdır. Ya Batı ile tam bir bütünleşme yahut ona karşı olan devletler grubuna katılarak ümitsiz bir mücadeleye girişmek iki hayatî alternatif olarak Türkiye'nin önündedir. Huntington, Türkiye'nin Batı ile bütünleşme sürecinde en ileride olan ülkelerden biri olduğu kanısındadır.

Batı ve öteki dünya arasında savaşın şimdiden ilk aşaması gözümüzün önünde cereyan etmektedir (Bu yazı 1998'de yazılmıştır). Saddam Hüseyin, dünyanın en büyük gücüne karşı meydan okurken tabiî kafasında güvendiği bir şey var. O, Birleşmiş Milletleri, Batı kamuoyunu değil, Arap dünyasını, İslam dünyasını düşünüyor. İnanıyor ki, ülkesi ve halkı yerle bir edilse bile, o sonunda Batı karşıtı dünyanın kahramanı durumuna gelecektir. O, Arap dünyasında hükümetleri değil, kendisini heyecan ve gururla izleyen Arap gençliğini düşünüyor. Onların kahramanı olduğunu biliyor. Saddam olayı aynı zamanda dünya ölçüsünde Batı karşıtı İslamcılık hareketini güçlendirmektedir. Huntington, şu gözlemi yapmaktadır: "Popülist politikacılar, dinî liderler ve medya bu noktada kitle desteğini harekete geçirmenin ve mütereddit (Arap) hükümetleri baskı altına almanın güçlü bir aracını bulmuşlardır." Bernard Lewis'in teşhisi şöyle: "Bizim Jüdeo-Hıristiyan mirasımıza, seküler varlığımıza ve her ikisinin dünya çapında yayılışına karşı kesinlikle eski bir rakibin (İslamın) tarihî tepkisi karşısındayız."

Huntington'a göre Türkiye, Rusya gibi iki medeniyet arasında derin biçimde bölünmüş (*torn*) ülkelerden birisidir. O, bununla beraber Türkiye'yi Batı ile bütünleşme şansına en çok sahip ülkeler arasında sayıyor. Çünkü diyor, Türkiye'de aydın seçkinler kültürün yeni bir tanımlamasını kabul etmekte ve kamuoyunun büyük çoğunluğu bunu benimsemiş bulunmaktadır. Batı terbiyesi almış olanlar, Avrupa ile bütünleşmeyi samimi olarak istemekte ve bunun mümkün olacağına inanmaktadırlar. Bir kısım seçkinler de Türkiye'yi Orta Asya'dan Çin'e kadar etnik, dinî bir "medeniyeti" temsil eden halkların lideri olarak görme ümidindedir (Türk-İslam sentezi). İslamcılar ise birinci grup karşısına çıkarak, İslam ülkeleri ile bir din-kültür birliği özlemekte ve bunun için kamuoyunu dinî temelde sistemli bir şekilde örgütlemektedir.

Bana öyle geliyor ki, ağır siyasî ve ekonomik sorunlar karşısında bulunan Türkiye'nin, son yıllarda istikrarlı bir hükümete kavuşamamasının başlıca nedeni, siyasetin görülmemiş derecede kişisel bir nitelik kazanması, siyasîler arasında kişisel rekabetlerin her şeyi unutturacak kadar derin bir husumete dönüşmesidir.

Bir tarihçi olarak Türk devlet yapısı ve izlenen siyasetler üzerinde şu gözlemleri yapmaktan kendimi alamıyorum. Bugünkü siyasî rejimimiz, geleneksel Osmanlı rejiminin uzantılarından kurtulamamıştır. Bu sebepten de Türkiye, Batı'nın çok partili liberal demokrasi rejimini uygulamakta bocalıyor ve sürekli bir siyasî istikrarsızlık, darbeler, koalisyonlar içinde yuvarlanıp gidiyor. Osmanlı'dan günümüze etkisini sürdüren gelenekler, patrimonyalizm, faksiyonalizm ve popülizm olarak tanımlanabilir.

Osmanlı Devleti'nde siyasî iktidar, kanûn ve her çeşit meşrûlaştırma hakkı, mutlak şekilde patrimonyal bir hükümdarın elinde toplanmıştı. Max Weber'in tanımladığı biçimde patrimonyal Osmanlı sultanı, ülkeyi, devleti ve tebaayı atadan miras bir mülk gibi algılamış ve bütün siyasî ve sosyal imtiyazlar, tasarruf ve mertebeler, ancak onun onayıyla meşrûluk kazanır olmuştur. Bu yüzden devlet içinde ve toplumda bir imtiyaz elde etmek isteyen herkes

önce hükümdara mutlak bağlılığını kanıtlamak, onun kulu olmak ve bunu göstermek zorundaydı. Bütün sosyal kademelerde de patron-kul sistemi hâkimdi. Rejimin vazgeçilmez ilkeleri, tâbiyet, sadakat ve itaattir (Max Weber'in Osmanlı patrimonyal sistemini ele alan yazımız için bakınız: *Princeton Papers*, I, 1993). Bugün siyasî rejimimizde bu noktaları anımsatan özellikler meydandadır. Milletvekilleri, milletvekilliğini elde etmek ve gelecek seçimi için garanti altına almak amacıyla parti liderlerine mutlak bağlılığını göstermek gereğini duymaktadır. Kuşkusuz bize özgü bu durumu değiştirmek için yeni bir hukukî düzenleme yapılabilir. TV'de milletvekillerinin liderlerini karşılamak için meclis kapısı dışında sıraya dizilip, başkanın elini öpmek için koşuştuklarını gördüğüm zaman, vezirlerin Dîvân-i Hümâyûn'a gelen sadrazamın elini öpmeleri sahnesi gözümün önüne geldi.

Liderin, patronun veya memurun iyi niyetini ve desteğini sağlama ihtiyacını herkes her seviyede duymaktadır. Devlet gücünü ele geçiren kimse, bu emaneti ülkenin kaderi için kullanma sorumluluğunu duyacak yerde, her şeyden önce kendi kişisel maddî ve manevî nüfuz ve çıkarlarını öne almak eğilimini ve zafiyetini göstermektedir. Parti lideri, hazineden büyük tahsisleri kendi bölgelerine veya belediyelerine akıtır. Yoksullar tespit edilir ve hazineden sağlanan büyük meblağlar sadaka gibi dağıtılır. Bu sadaka dağıtma ve hediye verme eğilimi son zamanlarda her siyasîmiz için bir âdet hâlini aldı. Bunun insan onurunu küçülten ortaçağ niteliği bir yana; kitlelere geçim imkânları götürmek bakımından hiçbir kalıcı yararı da yoktur. Aslında rasyonel modern devlet, fakirliği ve işsizliği önlemek ve özürlüleri korumak için, birtakım hukukî düzenlemeler ve tarafsız örgütlenmeler getirmiştir.

Patrimonyalizmin rasyonel modern devlete aykırı düşen kötü bir görüntüsü de *factionalism*'dir. Osmanlı Devleti'nde patron-kul ilişkisi içinde nüfuzlu kişinin etrafında bir müntesipler, taraftar grubu (*faction*) meydana gelir; her türlü devlet imtiyazları ve ona bağlı maddî manevî çıkarlar, o grubun üyeleri arasında paylaşılırdı. Demokrasilerde parti içinde *faction*lar olması normal sayılır

ama yandaşlara yapılan lûtuf ve kayırmalar, parlamento ve medya önünde kamuoyuna taşınır ve gerekli eleştiriler yapılabilir.

Yalnız yüksek mevkilerdeki bürokratlar değil, aşağı kademeler de iktidar partisinin yandaşları olmak zorundadırlar. İktidara gelen bir partinin ilk işi memurlar arasında tasfiye yapmaktır. Rejimimizde patrimonyalizmin ve *factionalism*'in en göze çarpan uygulama biçimleri yakınlarda görülmüştür: İktidara geçen parti gelecekte kendi iktidarının bir garantisi olarak memur tasfiyesini uygular. Şayet iktidardaki parti, toplum içinde çok belirgin eğilimlere, bir yandaş grubuna dayanmak istiyorsa, tasfiye, birçok suçsuz insanın hayat ve maişetiyle oynayan acımasız bir şekil almaktadır. Öbür yandan, ihtisas isteyen bürokratik hizmetlerde uzun yıllar boyunca uzmanlaşmış kişiler, gelişigüzel işlerinden alınıp yerlerine deneyimsiz kişiler getirildiği zaman bu hizmetler büyük ölçüde aksamaya mahkûmdur. Yakınlarda temas ettiğim bazı bakanlıklarda memur kadrolarının kişisel menfaatler gereği baştan aşağı değiştiğini görmekle derin bir hayret duydum. Demokrasilerde iktidara gelmek isteyen bir partinin belli gruplara vaatlerde bulunması normaldir. Fakat bu vaatler hiçbir zaman devletin iç ve dış siyasî çıkarlarının, sosyal yapısının ve ekonomisinin, bir kelime ile devletin ve milletin uzun vadeli menfaatlerinin aleyhinde popülist vaatler olmamalıdır. Sadece oy kazanmak için, şehirlerimizin yapısını kangren eden ve bunu bilerek gecekondu uygulamasını teşvik eden parti liderlerine ancak Türkiye'de rastlanabilir. Bir iktidar, enflasyonu önlemek için ekonomi ilminin gereklerini yerine getirmeye çalışırken, kaçınılmaz geçici sıkıntılar gündeme gelir. Bunu muhalefet adına kamuoyu önünde istismar etmek, yani *popülizm*, politikacılarımızın gözünde bir demokrasi mücadelesidir. Uzun vadede bu önlemlerin sıkıntıları kökünden gidereceğini kendisi de bildiği hâlde, sırf demagoji ve partizanlık uğruna halk kışkırtılır; birkaç aile ziyaret edilip sadaka ve hediye dağıtılır. Bunlar ilkel metodlardır. Ancak bu metodlar ülkemizde demokratlık sayılmakta ve medya bu gibi hareketleri şişirip kamuoyuna aktarmaktadır. Türkiye'de esas so-

run, Osmanlı'nın patrimonyal âdetlerini bir tarafa atıp, rasyonel modern devlet yapısını getirmektir.

Bu yazımızı okuyanlar, Huntington'u vesile yaparak Türkiye'nin Batı karşısında ve kendi iç yapısında, tarihteki ve bugünkü durumu hakkında, bir sosyal tarihçinin, herhangi bir siyasî eğilimi destekleme kaygısından uzak olarak, tarafsız bir inceleme denemesinde bulunduğunu hatırdan çıkarmamalıdır.

Kültür Etkileşimi, Küreselleşme

Kültürlerarası Etkileşme; Avrupa ve Osmanlı

Kültür değişimi ile kültür elemanlarının aktarılması (*cultural borrowings*) ayrı süreçlerdir.* Bir anlayışa göre, kültürleşme, bir kültürü belirleyen temel-değerler sisteminde değişiklik demektir. Gelenekçi toplumlardaysa temel değerler sistemini din belirler.** Bazı sosyologlar ve tarihçiler, Avrupa kültürünün, hümanizm ile Hıristiyan dininin bir sentezi olduğunu ileri sürerler. Bir bölüm tarihçilerse Avrupa medeniyetinin akılcı ve hümanist karakteriyle insanlığın ortak mirası olduğu, onun için, her lâik toplumun temel kültürü olabileceği noktasında birleşirler. Tabiî, kültürü bir değer-sistemi olarak benimseyenlerin, bu sonuncu yorumu kabul etmelerine imkân yoktur. Sonunda yine, kültür değişimi sorusu, kültürü nasıl anladığımız ve yorumladığımız noktasına gelir, düğümlenir. Klâsik dönemde Müslümanlar, Hıristiyan dünyasından ("kâfiristan" dedikleri Avrupa'dan) gelen şeylere mekrûh gözüyle bakıyor; tutucu çevreler "Frenkleri" taklit etmeyi küfür sayıyorlardı. Avrupa medeniyetine karşı ilk davranış değişimi; Osmanlı

---

* B. Barber, *Science and the Social Order*, Glencoe: Free Press 1952; R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe: Free Press 1949, kısım 4; G. Ágoston, "Muslim-Christian Acculturation: Ottomans and Hungarians from Fifteenth to the Seventeenth Centuries", *Chrétiens et Musulmans à La Renaissance*, yay. B. Bennassar ve R. Suzet, Paris 1998, s. 293-303.

** Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, çeviren ve yayımlayan Niyazi Berkes, New York: Columbia University Press, 1959; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, s. 97-125.

bozgununu belgeleyen 1699 Karlofça Antlaşması'ndan sonra bir ölüm-kalım sorusu olarak belirmeye başladı.

Kültür elemanlarının alışverişine gelince, bu bütün kültürler arasında olagelen bir *processus*, bir süreçtir.* Kültür elemanı deyince, top tüfekten modaya ve kamu idaresine kadar tüm kültür unsurlarını anlıyoruz. Osmanlılar, XIX. yüzyıla kadar Batı'dan yalnızca teknik unsurları almayı kabul ettikleri hâlde, XIX. yüzyılda idarede, kanûnlarda ve hattâ âdetlerde Batı'dan alıntılar yapmaya başladılar. Bununla beraber, bu yüzyıldan önce de sıkı kültür ilişkileri olmuştur.**

Kültür unsurlarını, değer-sistemiyle, yani dinle bağımlı olan öğeler ve tarafsız (*neutre*) olan öğeler diye ikiye ayıranlara hak vermek gerekiyor.*** Giyim kuşam gibi Batı'nın kültür kimliğini belirten unsurları reddetme, özellikle çöküş devrinde kuvvetlidir. Tarafsız kategori içine, bütün teknik ve teknolojik araçları ve pozitif ilmi koyabiliriz. Top tüfek yapımı, para basımından gümrük idaresine kadar her şey, bu kategoriye girer. Dışarıdan bir korkusu olmadığı yükselme çağında Osmanlılar, Batı'dan kültür alıntıları yaparken çekinmemişler, yararlı gördükleri Avrupa teknolojilerini alıp uygulamışlar; başlangıçtan beri, başarılarını, güçlerini artıran yenilikleri benimsemekte tereddüt etmemişlerdir. Öbür yandan, tarafsız dediğimiz teknikler, hattâ ticaret eşyası, yine de bir kültürün parçasıdır ve onu kullanan bir kültürleşme sürecine girmiştir.**** Osmanlı seçkin sınıfı, Batı'dan teknik birimleri alırken aynı zamanda yaşam biçimiyle ilgili âdetleri de ister istemez taklide başlamıştır ve bu

---

* M.D. Sahlins, *Evolution and Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960; E.E. Hagen, *On the Theory of Social Change*, Homewood: Dorsey, 1962.

** N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1964, s. 23-82. Kitap, Osmanlıların Batı'dan aldıkları kültürel unsurlar konusunda iyi bir özet veriyor.

*** Z. Gökalp, a.g.e.; E.M. Albert, "Value Systems", *International Encylopedia of Social Sciences.*

**** A. Appadurai (yay.), *Social Life of Things, Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: CUP, 1986.

nedenle, gelenekçi ve tutucu olan halk kitlelerinin tepkisi de aynı dönemde ortaya çıkmıştır.

Bir kültür ögesi, kendi-iç (*intrinsic*) değeri dolayısıyla yayılmaz, çoğu kez onu taşıyan fert veya toplumun prestiji esastır. Osmanlılar, Batılı yaşam tarzı ve değer sistemiyle ilgili unsurları 1699 Karlofça Antlaşması'ndan sonra benimsemişlerdi. Yirmi Sekiz Mehmed Çelebi'den* önce, Batı kültür ve medeniyetine hayranlığı hiçbir Osmanlı onun kadar duymamış ve ifade etmemiştir. Başka deyişle Batı, XVIII. yüzyıldan başlayarak beğenilen, taklit edilen bir *prestige-culture* haline gelmiştir. Rokoko mimarisi ile beraber o zaman ekâbir evlerinde Frenk eşyasıyla Frenk odaları döşenmeye başlanmıştır.

Kültür unsurları alıntısında, böylece bir basamaklaşma (hiyerarşi) ortaya çıkmıştır. İlk ve en önemli aktarmalar silâhlarda olmuştur. Savunma aracı, kültür değişiminde özel bir önem taşır. Bir toplum, yalnızca değer-sisteminin de ötesinde bizzat kendi varlığının tehdit edildiğini görünce, düşmanın silâhını almakta tereddüt etmez. Burada içgüdü ve rasyonel düşünce, sosyal-psikolojik faktörleri ve değer hükümlerini geride bırakır. Osmanlı-Türk tarihi bunun açık örneklerini vermiştir. Esasen İslam kültürü, başlangıçtan beri, bu noktada kesin davranışını belirlemiştir. Düşmanı yenmek için, onun silâhını ve kullandığı taktiği taklit etmek dine aykırı değildir hükmü, İslamın doğuşunda yerleşmiş bir kuraldır.

Batı ilimlerinden bize gelen ilk ilimler de savunmayla ilgili olanlardır. XVIII. yüzyılda *Mühendishâne*'ler, askerlikle ilgili ilimlerin okunduğu mektepler olarak açılmıştı.**

Daha önce askerî teknoloji, Batı tıbbı ve coğrafya, pratik

---

* G. Veinstein, *La Paradis des Infidèles*, Paris: F. Maspero, 1981; F.M. Göçek, *East Encounters West, France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York ve Londra, 1987.

** K. Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Matbaa ve Kütüphâne (1776-1826)*, İstanbul: Eren, 1995.

önemleri dolayısıyla, Türkçeye çeviriler şeklinde XVI. yüzyılda aktarılmış,* okul programlarında ancak XVIII. yüzyılda meslek mekteplerinde yer almıştır.

Reform yanlısı İslam uleması, silâh-araç kavramının sınırlarını fazlasıyla genişleterek İslamın ve İslam toplumunun bekasını ve yararını sağlayan her çeşit aracı, ilim ve tekniği bu kavram içine aldılar. Osmanlı Devleti doğuşundan beri bu prensibe göre, Avrupa karşısında bir kültürleşme süreci içine girmiş bulunuyordu. 1444'te Haçlı istilâsı karşısında Rumeli'de gerileme, toptan bir kaçış hâlini almıştı. Osmanlı idarecileri, o zaman düşmanın silâh ve taktiğini almakta tereddüt etmediler. Tüfek ve *Tabur-Cengi* denen *Wagenburg* savaş taktiği o zaman alındı** ve Osmanlı fütûhatının en önemli araçlarından biri oldu.

Kültür ögelerinin alınmasında rol oynayan şartları incelerken kısaca, savunma gereği, taklit, prestij ve egzotizm, yani yabancı kültürlere merak ve hayranlık gibi sosyo-psikolojik faktörlere işaret ettik. Bu koşullar yanında, maddî bakımdan sosyal teması sağlayan ticaret, yabancı ticarete açık liman şehirleri*** iki kültür arasında aracı grupların varlığı, sürgün ve göç, din değiştirme veya yabancı uzman istihdamı gibi şartlar ve faktörler de son derece önemlidir. Osmanlı kültür değişiminde kapitülasyonlar, Galata, İzmir, Selânik, Beyrut gibi liman şehirlerinde Batılı tüccar gruplarının yerleşmesi, *Levanten*'ler, aracı Rum, Yahudi ve Ermeniler ve nihayet mühtedîler belirleyici rol oynamışlardır.**** Klâsik dönem XV-XVI. yüzyılda, önemli kültür taşıyıcıları, sürgünler ve İslamı seçen mühtedîlerdi. 1492'de İspanya'dan Türkiye'ye Ya-

---

* A.A. Adıvar, *La Science chez les Turcs Ottomans*, Paris 1939.

** Bkz., *Gazavât-i Sultan Murâd b. Mehemmed Hân*, yay. H. İnalcık ve M. Oğuz, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1978.

*** Çağlar Keyder ve bşk., *Doğu Akdeniz'de Liman Kentleri*, İstanbul: Tarih Vakfı, 1993.

**** Bkz. H. Desmet-Grégoire, *Le Divan Magique, L'Orient turc en France au XVIIIe siècle*, Paris 1994; L.T. Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut*, Cambridge: 1983.

hudi göçü (100 bine yakın nüfus), tekstil, silâh yapımı ve başka alanlarda Batı'dan önemli bir teknoloji aktarımına yol açtı.* Bir sanat transferinde, o sanatı yapanların gruplar hâlinde sürülmesi, Avrupa'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda daima uygulanmış bir süreçtir. Bu yöntem, uzun sosyal kültürleşme yerine, zorla hızlı bir kültür transferi sağlar (I. Selim'in Tebriz ve Kahire'den getirdiği yüzlerce sanatkâr).

Osmanlılar, bu yöntemi uyguladığı gibi sarayda çeşitli milletlerden sanatkârları gruplar hâlinde örgütlemişlerdi. Resim ve nakış sanatında; Anadolu Türkleri *Tâife-i Rûmîyan*, İranlılar *Tâife-i Acemiyân* ve Avrupalılar *Tâife-i Efrenciyân* adı altında faaliyetteydiler. Tabipler de böyle bir ayrılığa tâbiydiler. Sarayda Frenklerden mühendis, ressam ve başka teknik adamlar, "Efrenciyân" adı altında bir dairede toplanmıştı. Bu sistem XVIII. yüzyılda değişti; Frenkler yani Avrupalılar, açılan meslek mekteplerinde öğretmen olarak kullanılmaya başlandı.

Bir kültür ögesi olarak modern ilim metodlarının aktarılmasını da sosyo-psikolojik ve maddî koşullar hazırlar. Fakat bu metodların yerleşip devamını garanti eden belli sosyal-kültürel bir çevrenin o toplumda ortaya çıkmış olması şarttır. Osmanlılarda daha XVI. yüzyıl sonlarında modern bir rasathane kuruldu fakat yaşayamadı; XVIII. yüzyılda matbaa ve mühendishâne sürekli bir varlık gösteremedi. Osmanlı'da pozitif ilim metodları gelişmemiş, sosyal ve ekonomik hayata girmemiş ve bir teknolojiye vücut vermemiştir. "Avrupa Mucizesi"nin gerçekleşmesinde bu süreç en önemli faktörlerdendir.**

Osmanlı tarihinde kültür değişiminde bürokratlar kesin rol oynamıştır. Ulema, şerîatın mutlak bütünlük ve kontrolünü sağlamaya çalışırken, bürokratlar devlet ve toplum ihtiyaçları gibi pragmatik düşüncelere bağımlıydılar. Bürokratlar için özellikle

---

* A. Levy, *The Jews of the Ottaman Empire*, Princeton 1994.

** E.L. John, *The European Miracle*, Cambridge 1981.

1700'den sonra, düşmanın galebe ve istilâsını önlemek için, her çeşit önlemi almak, devleti yeniden "tanzim" etmek, her şeyden önemliydi. O zamana kadar silâhlar, savunma tesisleri ve askerî taktik, idare usûlleri, geleneksel ustadan-öğrenme yoluyla pratik usûllerle sağlanıyordu. XVIII. yüzyılda ıslâhatçı bürokratlar, bunun yeterli olmadığını gördüler. Habsburglara ve Ruslara karşı Doğu'da müttefik arayan Fransızların bu dönemde bunu Osmanlı ricâline anlatmaları, yardıma hazır olmaları, yani Batı'nın siyasî-askerî ilgisi de önemli rol oynadı; böylece Avrupa'da gelişmiş pozitif ilimler ilk kez mühendishânelere sistemli bir öğretim konusu olarak girdi.

Özetle, Osmanlı Batılılaşma-modernleşme hareketlerini şu çerçeve içinde araştırmak gereklidir. İlk dönem: Hirfetler çerçevesinde el sanayiinin hâkim olduğu dönem. Onun yanında büyük devlet askerî imâlat tesisleri: Tophâne, tersâne, güherçile fabrikaları, çelikhâne, madenler, darphâne, Batı teknolojisinin nüfuz ettiği en önemli kuruluşlardır.*

1700'den sonraki ıslâhat dönemindeyse, doğrudan doğruya Batı metodları ve nihayet pozitif ilimler, bürokrasi eliyle aktarıldı. Fakat askerî savunma ihtiyacı bu aktarmaların ana sebebiydi. 1839 Tanzimat Dönemi'nden sonra idarî usûller ve kanûnlar da alınmaya başladı ve geleneksel değerler sistemiyle ciddi çatışma bu dönemde ortaya çıktı. O zamanlar Yeni-Osmanlılar, –Namık Kemal ve Ziya Paşa– "Batı'nın teknolojisini alarak modernleşeceğiz, fakat onun değer-sistemini reddederiz," diyorlardı. Ziya Gökalp, bunu sosyolojik bir sisteme bağlamak istedi. Buna karşı kültür değişiminin, sosyal-kültürel bir bütün olarak gerçekleştiğini ileri sürenler, tam bir modernleşme için belli bir sosyal yapı gelişimini şart görenler, Cumhuriyet döneminde bu kültür politikasını hayata geçirdiler.

---

* D. Quataert, *Ottoman Manufacturing in the Age of the Industrial Revolution*, Cambridge 1993, konu üzerinde; bkz. Sevim Tekeli, *16. Asırda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in "Mekanik Saat" Konstrüksüyonuna dair "En Parlak Yıldızlar" Adlı Eseri*, Ankara, 1966.

Avrupa kültürü üzerinde Osmanlı etkisi konusuna gelince, aktarımlar ve etkiler ayrı ayrı ele alınabilir. Bu etki doğrudan doğruya temas sonucu alıntılar, doğal maddeler ve mamûl eşya kullanımında açıkça görülür (sof, ipekli kumaşlar, kahve vb.). Etkilerde, egzotizm, Doğu'ya ait romantik düşler, sosyal âdetler (askerî bando, kahvehâne, halı kullanımı gibi), sanat ve davranış biçimleri söz konusudur. Fransa'da yüksek ayrıcalıklı sınıfın kabul ettiği Türk-Osmanlı egzotizmi yanında, Fransız halkının bunun gibi daha geniş biçimde kültür aktarımlarını ayırt etmek gerekir. Bu bakımdan H.D. Grégoire'a göre köylü çevrelerinde bile *oriental* etkilerden söz etmek mümkündür.

Fransa'da bir Osmanlı kolonisinden, bu yol ile gerçekleşen etkilerden söz etmek mümkündür. Osmanlı dünyasından şu veya bu şekilde Fransa'ya gidip yerleşmiş az sayıda Müslüman Türk yanında, özellikle Doğulu Hıristiyanlar ve Yahudiler bu etkilerde başlıca aracı rolü oynamışlardır.

1340'lardan başlayarak XVI. yüzyıl sonlarına kadar birçok Türk/Osmanlı elçisi, İtalya ve Fransa saraylarını ziyaret etmişlerdir. Kıyafet ve âdetleri büyük merak uyandıran bu ziyaretler sonucu yüksek çevrelerde bu ülkelerde Türk modası (*alla turca, turquerie*) başlamıştır.

Bu elçilerin gidiş-gelişinde halk sokaklarda birikerek büyük bir ilgiyle elçi alayını izliyordu. 1721'de Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin elçiliği Paris'te Türk modasının yayılmasında önemli bir aşamadır. 1797'de Fransa'da ikâmet elçisi olarak Paris'e yerleşen Esseyid Ali Efendi hakkında Fransız elçisi Herbette'in anlattığına göre o zaman "Paris âdeta İstanbul mahallelerinden biri haline geldi". Böyle tantanalı ziyaretler, ressam tablolarında tespit edilmiştir. Aslında Fransa sarayı, bu ziyaretlerden halk arasında ve dünyada prestijini yaymak bakımından yararlanmaya çalışıyordu.

E. Charrière, XVI. yüzyıldaki kültürel etkileri özetleyerek bu dönemde Fransız elçilerinin sık sık İstanbul'u ziyaretlerinin, Türklerin yaşamı ve kültürüyle tanışma yolunu açtığını söyle-

mektedir. I. François (1515-1547), özellikle onlardan bunun gibi ayrıntıları işitmek istiyordu. O zaman her tarafta Osmanlı üstünlüğünün sırlarını öğrenme kaygısı vardı. Bu elçilerin (J. Maurand, N. de Nicolay, B. de Montluc, P. Belon, Monsieur d'Aramon, Du Fresne-Canaye, Jean Chesneau) yayımlanmış eserleri, XVI. yüzyılda Osmanlı Devleti ve ülkesi hakkında önemli bilgiler sağlar ve Venedik balyoslarının ayrıntılı raporlarını* tamamlar. Elçiler, İstanbul'da Rum ve Ermeni tercümanları kullandıklarından dolayı bu yazılar Türkler aleyhinde birçok kasıtlı yanlış bilgi de içermektedir. Öte yandan yerli gayrimüslim tercümanlara (dragoman) her zaman güvenilmediğinden Venedik'teki *giovanni della lingua* örnek alınarak, Paris'te XIV. Louis zamanında, Fransızlara genç yaşta Osmanlıca ve Doğu dilleri öğretmek üzere *Jeunes de Langues* adıyla bir okul kurulacak, burada yetişen gençler elçi ve konsolosların hizmetine gönderilecektir. Bu mektebin kuruluşuyla aynı zamanda, Doğu dilleri ve kültürleri üzerinde ciddi bilimsel araştırmaların temeli atılmış olacaktır.** Onlardan bazıları Türkçe tiyatro eseri yazmayı denemişlerdir (bu metinler *Bibliothèque Nationale*'de bulunmaktadır). İstanbul'da XIX. yüzyılda dışişlerine bağlı bir *Tercüman Odası* örgütleninceye kadar*** böyle bir ihtiyaç duyulmaması, iki toplumun davranış farkı göstermesi bakımından ilginçtir.

Bu resmî ziyaretler dışında Fransız elçilerinin veya konsoloslarının Fransa'ya dönüşlerinde beraberlerinde getirdikleri çocuklar ve hizmetkârlar, Paris'te Katolik din terbiyesi verilerek Hıristiyanlaştırılmaktaydılar. Türk-Osmanlı terbiyesi almış esir kadınların da bu şekilde Fransa'ya götürüldüğü malûmdur. XVIII. yüzyılda egzotizm, Türk-Modası (*turquerie*) ile etkiler daha

---

* E. Alberi, *Le relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, Floransa 1839-1863; André Laval, *Voyages en Levant pendant les XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Budapest 1897.

** *İstanbul et les langues orientales*, yay. F. Hitzel, Paris: Harmattan 1997.

*** C. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton 1980.

yaygın bir hâl almıştır. 1700 yılında Paris'te Katolik diniyle yetiştirilmek üzere Ermeni çocukları için 12 burs bağışlandığını biliyoruz. Cizvit ve Capucin misyonerlerinin Osmanlı ülkesinde faaliyette bulunmalarına, daha XVII. yüzyıl başlarında kapitülasyonlarla izin verilmişti. Onlar, Katolikliği özellikle Ermeni ve Rumlar arasında yaymışlardır. Rumlar ve Ermeniler, Türk dilini ve çevreyi yakından bildiklerinden, tercüman olarak da kullanılmaktaydı. İlginç bir olay da şudur: 1743 yılında Kral, Maréchal de Saxe'ın Türk, Tatar, Eflâk ve Polonyalı süvarilerden kurulmuş bir Doğulu birlik oluşturmasına izin vermiştir.

Türk-Osmanlı olarak Marsilya ve Güney Fransa'ya gelip-giden veya buraya yerleşen Müslüman tacirler görüyoruz. Tüccar olarak özellikle Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler dikkati çekmekteydi. En önemli Doğulu Hıristiyan koloniyi Ermeniler oluşturmaktaydı. Daha XV. yüzyılda, Müslüman tacir ve ajanların İtalya'da yerleşmiş bulunduğunu ve Müslüman tüccarın ikametleri için ünlü *Fondaca dei Turchi* sarayının tahsis edildiğini bilmekteyiz.* Marsilya'da Müslümanlara tahsis edilmiş böyle bir yer hakkında kayıt yoktur. 1728'de Marsilya'ya zeytinyağı ithâl eden bazı Müslüman tacirlerin, Fransızları dolandırması üzerine, olaya Girit Paşası müdahale etmiştir. Fransız makamları, böyle olaylarda kendi tüccarı için Osmanlı ülkesinde karşı önlemler alınmasından korkarak dikkatli davranıyor.**

İlginç başka bir olay da şudur: Fransız Kraliçesi Marie de Médicis'in etrafında kendisi için Türk halıları dokuyan Türk hanımlardan söz edilmektedir. Bu biçimde Türk halıları dokunması için daha 1568'de Paris'te Müslüman halıcıların bir korporasyon oluşturduğunu bilmekteyiz. XVII. yüzyılda bu imâlât, tamamen durmuş görünmektedir.

---

* Ş. Turan, *Türkiye-İtalya İlişkileri, I*, İstanbul 1990; –"Fondaco dei Turchi", *Belleten*, c. 32, 1968.

** Desmet-Grégoire, a.g.e., 31

Fransa'da, özellikle XVII. ve XVIII. yüzyılda, büyükçe bir Müslüman kolonisini Türk forsalar oluşturmaktaydı. XVII. yüzyıl sonlarında, binin üzerinde forsa kullanılan Fransız donanmasındaki Türklerin oranı % 20'ydi (Türkler özellikle dayanıklı kürekçi olarak tercih edilmekteydi). Bu forsaların çoğu, satın alınmış esirlerdendi. Forsalar, çok serbest bir şekilde genel hayata katılabiliyorlardı. Kayıkçılık, kahvehânecilik gibi mesleklerde onları görmekteyiz. Böylece Türk forsaları Marsilya'da yerli halkla günlük temas hâlindeydiler ve bazılarının ailelerine para gönderdikleri kaydedilmiştir. Türk forsalar kırmızı fes giymekte, böylece ötekilerden ayrılmaktaydılar. İlginç bir grup da Osmanlılara esir düşüp Türkler arasında yaşamış, sonra fidyeyle kurtarılmış Fransızların oluşturduğu gruptur. Öte yandan, Osmanlı limanlarında konsolos ve elçilerin hizmetinde uzun zaman kalmış, sonra Fransa'ya dönmüş Fransızlar vardır. Tabiî bunlar, orada gördükleri âdetleri memleketlerine taşımaktaydılar. Bu arada, Türkiye'de faaliyette bulunan din adamları ve misyonerlerin de kültür alışverişinde önemli bir yeri vardır. Bu misyonerler, sadaka toplayarak Türkiye'de esir düşmüş Hıristiyanları memleketlerine geri getirmek için özel bir faaliyet göstermekteydiler.

Osmanlı Kültürü, Halk Kültürü, İslamlaşma

Halk kültürünün, yaratıcı yüksek kültürün, başka deyişle prestij kültürün taklidiyle geliştiği ve oluştuğu iddiası, Osmanlı örneğinde kuvvetle destek bulur. İran ve Anadolu'da Moğol egemenliği döneminde ilk dönem Osmanlı kültüründe Abdâl-Kalenderîlerin, daha sonra Bektâşî ve Alevîlik kültüründe, tarikatlarda, Avrasya şamanizminin güçlü etkisi bilginlerce kuvvetle ileri sürülen bir tezdir (F. Köprülü, Abdülkadir İnan, Emel Esin, I. Mélikoff, J. P. Roux, A. Y. Ocak). Buna karşı, o yüzyılda Anadolu'da yayılan Kalenderîlik ve Haydarîlik akımlarında Avrasya halk kültür ögeleriyle yüksek tasavvuf teorilerinin *(vahdet-i vücûd)* bağdaştırıldığı ve derviş kültüründe bu teorilerin b'asit formüller ha-

line indirgendiği (Abdâl Musa, Yunus Emre, Kaygusuz Abdâl), özellikle şamanist cezbe (*extase*) ve semâ' tekniklerinin devam ettiği (Barak Baba, Mevlânâ) öne sürülmektedir. Bu akım, Osmanlı kültüründe sonuna kadar etkisini sürdürmüş, Bektâşîlik, Mevlevîlik, Halvetîlik, toplumun yüksek katmanlarında müridler toplamış, yüksek kültürün bir halkası haline gelmiştir.

Öbür yandan, prestij kültürünü temsil eden Osmanlı saray kültürünün, azınlıkların kültürleri üzerinde nasıl güçlü bir etki bıraktığı, yaşam tarzında, davranışlarda, kıyafette, yeme-içmede nasıl belli standartlar yarattığı âşikârdır. İslamlaşmalarda, prestij kültürünün başlıca etkenlerden biri olduğu daima belirtilmiştir. XVI. ve XVII. yüzyıllarda zaman zaman katı bir tutuculuğun üstün geldiği dönemlerde (Kadızâdeliler) Sultan, gayrimüslimlerin Müslümanlar gibi giyinmelerini, ata binmelerini, esir kullanmalarını yasaklayan fermanlar çıkarmak zorunda kalmıştır. Balkanlar'da milli devletler kurulduktan sonra, Osmanlı dönemi kültür eserlerinin çoğunun barbarca yok edilmeye çalışıldığına bugün dahi tanık olmuyor muyuz? Dilde, yer ve kişi adlarında "temizleme", Osmanlı dönemi külliyelerinden kalma mimarî eserlerin sistemli biçimde tahribi, bir kültür savaşı niteliğini almıştır. Yalnızca bu olay, Osmanlı yüksek kültürünün kitleler üzerinde nasıl derinliğine bir kültürleşmeye (*acculturation*) yol açtığını göstermesi bakımından kayda değerdir.

Osmanlı yüksek kültürünün etkisiyle birlikte etnik gruplar arasında karşılıklı etkileşim ayrıca önemlidir. Büyük şehirlerde nüfusun büyük bölümünü, Müslim ve gayrimüslim esnaf oluşturmaktaydı. Şehrin ikamet mahalleleri kesiminde dinî cemaat mensupları kendi tapınağı etrafında özel hayatını sürdürürken, esnaf "pazar" bölgesinde yan yana, birlikte faaliyette bulunurlardı. Klâsik dönemde, loncalarda esnaf, Müslim ve gayrimüslim diye ayırt edilmezdi; herkes bir arada çalışır, bayramlarda, "teferrüclerde", birlikte eğlenir, kaynaşırlardı. Öte yandan Osmanlı ordusu, çeşitli din ve kültürde insanları bir araya getiren önemli bir

kültürleşme çevresi oluşturmaktaydı. Klâsik dönemde Osmanlı ordusunda, Hıristiyan askerî gruplar (Hıristiyan timar erleri, Voynuklar, Eflâk, Martolos birlikleri) önemli bir sayıya ulaşmıştı. Binlerce Hıristiyan çocuk kul sistemi içinde Osmanlılaştırılmaktaydı. Klâsik dönemde saray ve ordu için Hıristiyan çocukların "devşirilmesi", *devşirmeler*, kul sisteminde önemli yer tutmakta (yılda 3000 devşirme oğlanı), Osmanlı yüksek sınıfını oluşturmaktaydı.

Öte yandan, dışarıdan imparatorluğa her yıl giren esirlerin, yılda yirmi bin kişiyi geçtiği hesaplanmıştır. Çoğunlukla onlar da Osmanlı toplumuna mâl olmaktaydı. Osmanlı imparatorluk sisteminin, tarafsız bir *kültürleşme potası* oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Hıristiyan Bizans'tan kalan "Rum" halkının Müslüman Osmanlı idaresi altında ve toplumunda, uzun yüzyıllar boyunca karşılıklı kültür etkileşimi üzerinde F.W. Hasluck'tan* beri en kapsamlı araştırmayı Michel Balivet'ye borçluyuz.** Balivet'ye göre, Osmanlı'nın benimsediği Rûm sözcüğü, sadece coğrafî bir terim değil, "şaşırtıcı biçimde" gerçek bir insan ve kültür kaynaşmasını ifade eder. Hıristiyan Rum olsun Müslüman Türk olsun, bu kaynaşmada gerçek bir değişikliğe (*transformizme*) uğramıştır (Avant-Propos, 2-3). Haklı olarak Balivet, Türklerin, başlangıçta Anadolu ve Rumeli'de Hıristiyan çoğunluk içinde nasıl olup da egemen bir grup olarak yaşadığını sorgular. Bu şaşırtıcı olgunun açıklamasını, XV. yüzyıl Timar defterlerinde Rumeli'de buluyoruz. Osmanlı Devleti hizmetine giren Hıristiyan timarlı sipahîleri ve diğer yerli askerî grupları tahrîr defterlerinde tespit ettiğimiz

---

* *Christanity and Islam Under the Sultans*, I-II, Oxford 1925.

** *Romanie Byzantine et pays de Rûm turc, histoire d'un espace d'imbrication Gréco-turque*, İstanbul: ISIS, 1994: "Comment Comprendre que non seulement beaucoup de chrétiens indigènes resistèrent trés mollement aux envahissears mais qu'ils passèrent même par collectivités entièrement à l'ennemi, collaborant avee ce dernier s'intègrent activement à la société des vainqueurs et leur manifestent même parfois une fidelité sans faille à des moments de crise politique turque où il leur aurait facile de se libérer de leur domination?"

zaman, istilânın bir yok etme ve yerine geçme değil, bir uzlaşma ve özdeşleşme (*integration*) olduğu sonucuna vardık. XV. yüzyıl sonlarında Rûhî tarihinde "gün olur binlerce Hıristiyan İslama geçerdi" gözlemi yapılmıştır. "Tanrı'nın kendilerini terk ettiğine" inanan (Gregory Palamas'ın mektupları, 1354) yerli Rumların kitle hâlinde İslamlaştıklarına şüphe yoktur. İstanbul Patriki'nin bunu önlemek için İzniklilere mektup yazması bunda kuşku bırakmamaktadır. İslamlaşma, ilk beylik döneminde geniş ölçüde gerçekleşmiş görünmektedir. Hüdavendigâr dönemindeki Tahrîr defterlerinde (ilki 1487) köy adları Türkmenlerin geniş ölçüdeki yerleşimlerini ortaya koymaktadır. G. Pachymeres'in kaydettiği gibi gâzi akınları yüzünden Bithynia Rumları'nın kitle hâlinde yurtlarını bırakıp kaçtıklarında ve yerlerini istilâcılara bıraktıklarında kuşku yoktur. Bu durum, vergi kaynaklarını kaybetmek istemeyen beylerin, Rum köylülerini yerlerinde tutmak için, neden "istimâlet", (hoşgörü ve koruma) siyasetine önem verdiklerini de açıklar. İslamlaşan yerli Rum ve Ermeniler, doğal olarak bazı Hıristiyan inanç ve âdetlerini yeni dinlerine aşılamaktaydılar.

Bir "Osmanlı kimliği" gerçek midir? İslamlaşma, nüfus ve kültür kaynaşması süreci, Bizantinistler tarafından (Speros Vryonis ve Michel Balivet) ele alınmış ve birçok nokta aydınlığa kavuşmuştur. Balivet, dinler ve etnik-gruplar-üstü (*supra cofessionelle et supra-éthnique*) tek bir bilinçten (*une conscience unitaire*), bir Osmanlı "melting pot"undan söz etmekte haklıdır. Osmanlı toplumunda Müslüman ve Hıristiyanlar arasında evlenmelerden yeni bir halk tipi *Mixobarbaroi* ve *Ahriyân* ortaya çıkıyor. Osmanlı makamları Müslüman adı taşıyıp da İslamiyet'in kurallarını yerine getirmeyen mühtedîleri gerçek Müslüman saymıyorlardı. Resmî sayımlarda onları, *ahriyân* adı altında ayrı yazıyorlardı. Bunun yanında Hıristiyanlığını saklayan mühtedî Müslümanlar *(cryptochristians)* oldukça büyük bir kitle oluşturmuştur.* Öbür yandan İslamiyet, Müslüman'ın yaşamını, tüm davranışlarını sıkı

* M. Balivet, *Romanie*, 111 -178.

kurallara bağlayan bir din olarak, mühtedîyi güçlü bir kültürleşmeye tâbi tutar. Müslüman olan gayrimüslim zamanla Osmanlı-İslam cemaatinin tam bir parçası olur. Balkanlarda Müslüman olmak, Türk olmak anlamına gelir. Gerçekte Osmanlı emperyal kültürü ve İslam, bir Osmanlı kimliği doğurmuştur. XIX. yüzyılda milli bilinç ve hareketler karşısında Tanzimatçılar bu "Osmanlılık" bilincini canlandırmaya, böylece imparatorluk birliğini kurtarmaya çalışacaklardır.

Tahrîr defterlerinin ortaya koyduğu gibi, Hıristiyan nüfusunun azaldığı XV. yüzyıldan önce, Anadolu'da önemli Rum, Ermeni nüfus bölgeleri mevcuttu ve Selçuklu döneminde bu gruplar daha da genişti.* Örneğin, Karamanlı Rumların bir bakiyesi olarak Konya civarında Sille, XX. yüzyıla kadar bir Rum-Türk Müslüman kasabası durumunu korumuştur. Derenin bir tarafı Rum öbür tarafı Müslüman mahallelere aitti ve bu insanlar kutsal yerleri ortaklaşa ziyaret ederlerdi.

Eserini 1330'larda yazan Âşık Paşa,** kültür ayrılıkları üzerinde insanların, insan olarak birbirleriyle anlaşmaları gereğini vurgular ve şöyle bir hikâye anlatır: Bir Arap, bir Acem, bir Türk ve bir Ermeni birlikte yola çıkarlar; bir yerden üzüm satın almak isterler, fakat birbirine bu isteklerini, dil ayrılığı yüzünden anlatamaz, kavga ederler. Sonra üzüm gelince her biri isteklerinin aynı olduğunu görür. Âşık Paşa, bu hikâyeyi anlattıktan sonra insanlar "Bir evdendir, bu cümle mevcûdat muhtelif düşmüştür, illâ mahlûkât Tanrı birliğine ermek için ikilikten kaçmak gerek" hikmetini ifade eder. Mevlânâ gibi Âşık Paşa'nın bu sözleri, o dönemde özellikle bağnazlıktan uzak sûfî-derviş çevrelerinde, dinî ve etnik bakımdan karışık Anadolu toplumunda, uzlaşma ve kaynaşma gereğini ifade etmektedir. O dönemde Konya'da Mevlânâ, hangi dinden olursan ol gel, davetiyle mistik İslamın Anadolu'da dinler

---

* XIX. yüzyılda Anadolu'da Rumlar üzerinde bkz., G. Augustinos, *Küçük Asya Rumları*, çev. D. Evci, Ankara, 1997.

** *Garibnâme*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını, 2001, s. 149.

üstü birlik çağrısını dile getirir. Beylik dönemi toplum ve kültür çevresinde dinlerin ve halkların uzlaşma gereğine inancı, 1354'te tutsak Selânik Başpiskoposu Gregory Palamas'ın bağnazlığı karşısında Osmanlıların tutumunda açık ifadesini bulmuştur.*

Klâsik dönemde Osmanlı Devleti'nin hilâfet ve İslam politikasında, özellikle 1571'de Lepanto'da Hıristiyan devletlerin Kutsal Liga ile birleşip Osmanlı donanmasını yok etmeleri, İstanbul'u tehdit etmeleri üzerine ilk kez bilinçli bir Hıristiyan düşmanlığı kendini gösterecek fakat bu çok sürmeyecektir. Hıristiyan reâyâ arasında başkaldırma hareketleri de o zaman görülecektir.

Toplum ve Kültür, Halk Kültürü ve Seçkinlerin Kültürü

Emile Durkheim'a göre organik bir bütün olan toplum yapısını belirleyen üç temel olgu vardır: İletişim (*communication*) (dil ve öbür iletişim araçları); insanın iradesi dışında toplum yaşamını belirleyen dış koşullar (demografik, ekonomik olgular); örfüâdât, ahlâk ve hukuk gibi normatif kurallar. Durkheim'ı izleyen Radcliffe-Brown'a göre de her toplum-kültür, tümüyle özgün bir sistemdir ve bir sistem olarak ele alınmalıdır. Bu yapısal-işlevsel (*structural-functionalist*) kavrama göre, sosyal ilişkileri ve kültürü, içinde bulunduğu sosyal sistem belirler. Sistemin parçaları arasında işlevsel bağımlılık, sosyal ilişkileri tâyin eder.**

I. Dünya Savaşı'ndan sonra etnik-milli toplumlarda, milli kimlik, milli kültür, temel toplum sorusu olarak ele alınmaya başlamıştır. Ziya Gökalp'in sosyolojisinde bu kavram, en köklü biçimde geliştirilir. Durkheim'ın (1950'lerde Radcliffe-Brown'ın)

---

* G.G. Arnakis, "Gregory Palamas Among the Turks", *Speculum*, XXVI (1951), s. 104-118.

** Sosyal antropoloji alanında burada bizim için önemli olan başlıca eserler: E. Durkheim (1895), *The Rules of Sociological Method*; E.B. Taylor (1871), *Primitive Culture*, I-II, Gloucester, Mass. 1911; A.L. Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago: UCP 1952; A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, London 1952; L. White, *The Evolution of Culture*, New York 1959; "Culture", *International Encyclopedia of Social Sciences*; Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1925; M. And, *Drama at the Crossroads*, İstanbul: ISIS, 1991; B. Güvenç, *Türk Kimliği*, Ankara 1993.

yaklaşımını, yani toplumu ve sosyal olguyu organik bir varlık, bir sistem içinde inceleme metodunu, Gökalp Türk toplumu üzerinde incelemeleriyle genişletmiştir.

Bu görüş karşısında XIX. yüzyılın evrimci *(evolutionist)* sosyologlarına göre medeniyet, bir çizgide tek doğrultuda gelişen kültürün ileri bir aşamasından başka bir şey değildir. Bu gelişim çizgisinde medeniyet, işbölümü hayli gelişmiş, soyut ve aşkın (*transcendental*) bir Tanrı inancına erişmiş, bilgi ve teknolojide uzmanlaşmış kurumlara sahip toplumların temsil ettikleri bir sosyal-kültürel gelişim aşamasıdır. Nihayet, medeniyetin bir kaynaktan çıkarak (*babilonianism*) kültür temasları ve alıntılarla yayıldığını ileri süren bir yaklaşım (*diffusionist*) vardır. *Diffusion* teorisinin başlıca temsilcisi Gordon Childe ve Arnold Toynbee'dir. Osmanlı Devleti'nin son yıllarında, özellikle Balkan Savaşı felâketinden sonra bir Türklük-kimlik bilinci her zamandan çok varlığını hissettirmişti. 1915'te Darülfünun muallimlerinden Ziya Gökalp ve M. Fuad Köprülü, bir *Âsâr-i İslamiye ve Milliye Encümeni* kurulmasında ön ayak olmuşlardır. Bu bilim kurumu İslami konulardan çok yönetmeliğinde, "Türklere ait müessesâtı muhît-i ictimaîsi" içinde araştırma görevini üstleniyor; "Din, ahlâk, hukuk, iktisat, lisân, bediiyyât (estetik), fenniyat (teknoloji) ve bünye-i ictimaîyye" araştırma alanları olarak tespit edilmiş; ve bir *Milli Tetebbûlar Mecmuası* çıkarılması kararlaştırılmıştır. İlk sayısı 1915'te çıkan mecmuada, Ziya Gökalp ve Fuad Köprülü, Türk kimliğine ve kültürüne ağırlık veren incelemeler yayımlamaya başlamışlardır. Mecmua'nın başlığında, "İslam Medeniyeti ve Türk Harsına Ait Milli Tetebbu'lar" sözlerini okuyoruz. Bu sözler, Gökalp'in medeniyet ve hars (kültür) arasında temel ayrılık teorisini belirtiyordu.

Gökalp, ilkin Durkheim'dan yaptığı çeviriyle "Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usûl" adlı makalesini yayımladı. Bu yazıya göre, sosyal gerçeklik, birey üstünde tamamen ayrı bir realitedir. Kültür, belli bir sosyal realitenin belli yapısal-işlevsel

ifadesidir. "Kavim (millet), bu içtimaî şe'niyetin (*social reality*), lisân ve âdâtta müşâreket suretiyle tam bir *uzviyet* (*organism*) şeklini aldığı zamanki hâli olmuş olur." Toplum araştırması, özel bir ilmin, sosyal realiteyi inceleyen bir ilmin (sosyolojinin) konusudur. Lisân ve örfüâdâtın incelenmesi temel araştırma alanıdır. Gökalp, daha sonra "Eski Türklerde İçtimaî Teşkilât" adlı yazısında Sakalara kadar giden İslam öncesi Türk sosyal örgütlenme biçimleri ve mitolojisi üzerinde etraflı bir deneme yayımlamıştır.*

Böylece Gökalp, kültürü en eski dönemlerden başlayarak belli bir toplumun tarihî deneyimlerinin ona kazandırdığı belli bir *kimlik* olarak kabul ediyor, bu yönüyle de XIX. yüzyıl evrimci yaklaşımını izliyordu. Gökalp, kültürün bir doğal organizma gibi kendi kimliğine karşı gelen yabancı öğeleri dışladığını ve kimliğini bağnazca savunduğunu ileri sürüyordu. Gökalp'e göre, "Kültürü oluşturan en eski ana öğe, ilkel inanç sistemidir. Evrensel dinler geldiği zaman da halk onu kendi inanç sistemine uydurmaya çalışır. Belli bir kimlik (*personality*) oluşturan kültür, başka bir kültürle özdeşlenemez." Nasıl ki, bireyin kimliğinin oluşmasında yaşamı boyunca kazandığı deneyimler onun kişiliğini yapar ve o kimlik köklü bir değişime uğramazsa.

Gökalp'in kültür ve medeniyeti keskin biçimde birbirinden farklı realiteler olarak algılaması, Osmanlı kozmopolit yüksek saray "medeniyetinin" halk kültüründen son derece kopuk görünmesiyle ilişkilidir.

F. Köprülü'nün *MTM.*'de ilk yazısı "Âşık Edebiyatı" incelemesi, milli kültürden ne anlamak gerektiği üzerinedir. Köprülü, bu yazısında *şifahî* (ağızdan, yazısız) halk edebiyatıyla "klâsik havas edebiyatı" arasındaki keskin ayrılığı belirtir, fakat "muhteşem küberâ konaklarında olduğu gibi köylere kadar her yerde rağbet bulan Âşık Edebiyatının", "eski Türk estetiğini" temsil ettiğini

---

* Daha sonra bu incelemeleri şu kitapta topladı: *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1925.

belirtir. Köprülü, Âşık Edebiyatı hakkında şuârâ tezkerelerinde hiçbir kayda rastlanmadığını işaretle, "koyu bir Acem mâneviyeti iktisâb eden" sanatkârlar, "halkın zevkini, rağbetini, temâyülünü" düşünemezlerdi diyerek saray ve halk arasında derin kültür ayrılığını vurgular.

Peter Burke'e göre, genel olarak kültür, "toplumun paylaştığı anlamların, tutumların, değerlerin ve bunların dışa vurulduğu ya da yer aldığı simgesel biçimlerin (gösterilerin, nesnelerin) oluşturduğu bütündür".

Ortaçağ'ın sınıflar düzeyinde seçkinlerin yüksek kültürüyle sıradan halkın kültürü Peter Burke'e göre,* kültür tabakalaşmasını yansıtır. Burke, halk kültürünü, "resmî olmayan kültür", seçkinler dışında eğitim görmemiş halk kitlelerinin, zanaatkâr ve köylü gruplarının, "sıradan insanların" kültürü diye tanımlar, onların değer hükümleri ve davranışları olarak açıklar.

Sosyal antropoloji; gelenekler, örf üâdât, halk dili ve edebiyatı, destanlar, mitoslar, imgeler, törenler, inançlar üzerinde incelemeler, tarihçiye yol gösterir. Kaldı ki, halkbilimciler de tarihle ilgilenmişlerdir. 1900'lerde Türk milli uyanış çağında halk kültürü, öz milli kültür olarak algılanmıştır. Burke'e göre, matbaa ve Sanayi Devrimi halk kültürlerini yok etmiştir. Daha önceki dönemde toplumlar, bölge bölge kendi özgün hayatını yaşıyordu. Robert Redfield'ın terminolojisiyle, eğitilmiş sınıfın büyük geleneğiyle eğitim almamış sınıfların küçük geleneği biteviye karşılıklı etkileşim içindedir. Bu gözlem, Osmanlı örneğinde ele alınırsa, Padişah Kulları'ndan oluşmuş idareci sınıf ile reâyâ (köylü, esnaf ve tüccar) sınıfı arasındaki kültür farklılaşması keskin bir biçimde kendini gösterir. Öbür yandan reâyâ sınıfı, bölge bölge birçok kültür dairesine bölünmüştür (Yunan şehir kültürü, Mayna dağlık kültürü, Arnavut ova kasaba kültürü ile dağlık bölgede kabile kültürü, Kızılbaş/Yörük kültürü, şehir esnaf kültürü).

---

* Peter Burke, *Yeniçağ Başında Avrupa Kültürü*, çev: Göktuğ Aksen, Ankara: İmge Kitabevi, 1995, "Önsöz".

Osmanlı klâsik döneminde, devletin keskin çizgilerle belirlediği statü gruplarının* yüksek kültürü, bir prestij kültürü olarak güçlü bir çekicilikle halk katmanlarına örnek oluyordu fakat halk kültürünün karşılıklı etkisi çok daha sınırlı kalıyordu. Dîvan/saray şâirlerinin biyografilerini yazan Lâtîfî, yalnız bir tek Türkmen şâirini *Tezkire*'sine almıştır. Bununla beraber; İran klâsik şâirlerinin sadece bir taklitçisi olmaktan kurtulmak isteyen Osmanlı dîvan şâirleri, bilinçli olarak Türk halk atasözlerini gazel ve kasidelerinde kullanmaya özen göstermişlerdir.

Osmanlı "yüksek kültürü", ("tavr-i Osmânî"), özgün bir dünya görüşü, özgün bir yaşam stili sergiler. İstanbul ve Edirne Camii Külliyeleri, Saraybosna Hüsrev Bey Camii Külliyesi, Konya Karapınar Külliyesi, Van'da İshak Paşa Külliyesi, hepsi imparatorluğun uzak köşelerinde aynı emperyal stilin yarattığı özgün mekânlardır. Bunlar büyük bir coğrafyada, Osmanlı emperyal kültürünün halk yaşamını şekillendiren çerçeveleridir. XV.-XVIII. yüzyıllarda; külliyeleri, bedestenleri, çarşıları, zâviye ve tekkeleri, hamamları, bahçe ve mesireleriyle özgün bir Osmanlı kültürü, halkların yaşam ve davranış biçimlerini şekillendirmiştir.

Tarihte daha önce Helenistik çağda veya Roma Bizans imparatorluk çağında olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu, sınırları içinde bir araya getirdiği yirmi-otuz etnik grubu, ticaret, askerlik, genel bir Kanûn-i Osmânî çerçevesinde birbirine katmış; bir kültürleşme çevresi yaratarak benzerlikler ve ortak davranışlar sağlamıştır. *Bir Yeniçerinin Hatıraları*'nı,** "seyyâh-i âlem" Evliyâ Çelebi'yi ya da Eremya Çelebi'yi okuduğumuzda, bir "Osmanlı kültür potası"ndan söz etmenin mümkün olduğu ortaya çıkar. Macaristan'dan Yemen'e, Adriyatik'ten Kafkaslar'a kadar "Osmanlı kültürü"nün damgasına tanıklık edebilirsiniz.

---

* Bkz. H. İnalcık, "Comments on Sultanism", bkz. ileride not 34.

** Constantine Mihailović, *Memoirs of a Janissary*, B. Stolz and S. Soucek, Ann Arbor 1975.

Öz bütünleşmiş kimliğini saklayan bölgesel halk kültürleri; milli bilinçlenme ve milli devletlerin kuruluş sürecinde, milli kültürün temeli olarak ele alınmıştır. Aynı süreçte Türkiye'de, şehirler dışında nispeten bağımsızlığını korumuş, Avrasya geleneklerine bağlı kalmış Türkmen kültürü, "milli kültür" varlığının temeli sayılmış; aydınlar Türk "harsı", Türk dili, Türk edebiyatı, Türk tarihi için Avrasya kaynaklarına yönelmişler, "Osmanlı medeniyeti", Türk'e yabancı, kozmopolit, yapay bir kültür olarak inkâr edilmiştir (Ziya Gökalp).

Gökalp'in, E. Durkheim ve daha çok Gaston Richard yoluyla Alman *Gemeinschaft* sosyolojisinden alarak geliştirdiği "hars" (kültür) ve medeniyet ikilemi, Türkiye Cumhuriyeti kültür tarihine damgasını vurmuştur. Fakat Türkiye'de, özellikle son yarım yüzyıl içinde, şaşırtıcı bir biçimde "Osmanlı medeniyeti", milli kültürün vazgeçilmez bir parçası ve devamı sayılmaya başlamıştır. Aynı soru, dinde bilinçlenme, Cumhuriyet Türkiyesi'nin Osmanlı Devleti'nin devamı gibi algılanmasında ortaya çıkmıştır. Başka bir örnek vermek gerekirse, sanat tarihi kongrelerinde Osmanlı sanatı, "Türk Sanatı" olarak benimsenmiştir.

Osmanlı'da Siyasî Kültür

İslam tarihi on beş yüzyıllık dönemde, Arap, İran ve Türk dönemleri olarak üç büyük dönemden geçmiştir. Osmanlı medeniyeti ve kültürleşme tarihini ele alırken karşımıza şu sorular çıkar: Osmanlı medeniyeti; İslam medeniyeti çerçevesinde bir hanedan devleti olan Osmanlı Devleti'nin, saray patronajının bir eseri mi, yoksa uzun bir tarihî süreç içinde yerli ve yabancı kültürlerin etkileşmesi sonucu yeni bir kültür-medeniyet sentezi midir?

Devlet-siyaset kültüründe yalnızca İslam tarihinde değil, dünya tarihi çerçevesinde Osmanlı'nın özgün bir yeri vardır. Osmanlı, İslam devlet tarihinde çığır açan uzun bir dönemin temsilcisi olarak geleneksel İslam devlet ve hukuk sisteminde derin yenilikler getirmiş bir devlettir.

Gerçekte Osmanlı Devleti, İslam tarihinde Orta-Dönemde (XI.-XV. yüzyıllar) ortaya çıkan akımları ve gelişmeleri devam ettirmiş bir siyasî yapıdır. Osmanlı literatüründe hükümdarın imparator niteliğini *hüdavendigâr*, *padişah*, *şehin-şâh* unvanları temsil eder. İranî gelenek, Selçuklular döneminde oldukça etkin olup Anadolu Selçuk hükümdarları adlarını, hep şehnâme kahramanlarından almışlardır.

Orta-Dönem İslam tarihinde egemen olmuş şu temel akımlar Osmanlı tarihine ve kültürüne şekil vermiştir: 1) Doğu-İran ve Orta Asya'da Orta-Dönem'de, kadîm Hint-İran devlet ve toplum felsefesi (Adâlet Dairesi teorisi, Nizâmü'l-Mülk *Siyâsetnâme*si ve Keykavus'un *Kabûsnâme*'si) devlet ve saray hayatına egemen olmuştur. Öbür yandan, *Kutadgu Bilig*'de özetlenen Türk beylik-hanlık teorisi Selçuklu ve Osmanlı Devletlerinde etkisini sürdürmüştür.* 2) Egemen gelenek, Avrasya hanlık geleneğidir. İlk Osmanlı hükümdarları, Fâtih Sultan Mehmed'e kadar bey unvanını taşımaya önem vermişlerdir. *Kutadgu Bilig*'de (yazılışı 1069) *beylik*, hükümdarlık, hükümdarın siyasî otoritesi anlamında kullanılmıştır. Osmanlı bürokrasisinde devlet işlerini elinde tutan daireye *beylik* (beylikçi) denirdi. Osmanlı siyasî-idarî örgütlenmesinde genel valiler *beylerbeyi*, onun altındaki birimler *bey* unvanı taşımışlardır. Egemenliği ifade eden alâmetler (*regalia*) tipik Avrasya menşeini Osmanlı döneminde saklamıştır: Sancak, saray kapısı önünde *nöbet* (mehter) çalınması, sancak ve tuğ, murassa' koşumlu at Avrasya Türk-Moğol devletlerinden gelmedir.

Orta-Dönem'de, İslam ülkelerinde devlet anlayışında, Avrasya'nın Türk-Moğol devlet kavram ve anlayışı egemen olmuştur, dedik. Bu anlayışta, siyasî otorite bağımsız ve mutlaktır; imparatorluğu bir arada tutan temel prensip töre/yasa/kanûnnâmedir. Moğol egemenliği döneminde Yasa hukuku, Mısır dahil tüm Orta-Doğu İslam devletlerinde devlet gücünü temsil eden üs-

---

* Bkz. H. İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyâset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat için*, Ankara: 1966, s. 259-275.

tün hukuk düzeni anlamına geliyordu. Fâtih Sultan Mehmed, Kanûnnâmelerinden ayrı birçok "yasaknâme" çıkarmıştır. Devlet; tek başına askerî-siyasî otoriteyi temsil eden egemen sınıfa, beyler, alpler ve onlara tâbi olan yoldaş/nökerler ve kullara dayanır. Selçuklu-İlhanlı döneminde olduğu gibi Osmanlı döneminde de, bu çeşit siyasî bir örgütlenmenin egemen olduğunu görüyoruz. Selçuklu-İlhanlı döneminde askerî-siyasî kontrol, han ve beylerbeyi (*begleribeg*) elindeyken, bürokrasi bağımsız olarak İranlı *küttâb*, bürokratlar elindeydi. Osmanlı döneminde fethedilen toprakların örgütlenmesinde başrolü üzerine alan ulema kökünden vezirler (Çandarlılar) her iki yetkiyi ellerinde (*zulriyaseteyn*) toplamış, hem askerî hem bürokratik idareyi tam kontrolleri altına almışlardır.

Az incelenmiş bir konu, İran'da Moğol döneminde XIII. yüzyılda Avrasya Türk-Moğol kültürünün, özellikle devlet-yasa alanında Anadolu kültürü üzerinde güçlü etkisidir. Osmanlı askerî örgütleri üzerinde etkisi (askerî birliklerin 10-100-1000 bölümü, Moğolca *cebe*, *gecim*, bahadır [*bagatur*], *nöker* terimleri) anımsanabilir. Anadolu Abdâl-Kalenderî dervişlerinin (bu arada Sarı Saltuk ve Yunus Emre'nin) pîri sayılan Barak Baba, İlhan Gazan'ın saygı duyduğu bir Türkmen babasıydı. Fâtih İstanbul'u aldığında Sarı Saltuk zâviyesi için vakıflar yapmıştır. İlhanlı döneminde İran Moğolları'nın Türkleşmesi, özellikle XIV.-XVI. yüzyılda Azerbaycan Türkmenleri'nin İran kültür çerçevesinde büyük gelişimi ve Osmanlı kültürü üzerinde derin etkisi ihmâl edilmiş konulardır.*

Azerbaycan kültürünün Anadolu Türkmen beylikleri halk kültürü üzerinde etkisi inkâr edilemez. *Abdâlân-i Rûm*'un (Anadolu Abdâl-Kalenderî dervişleri) en önemli temsilcileri Azerbaycan'dan gelmişlerdi. Azerbaycan-Doğu Anadolu-Irak

---

* "Azerbaycan" (Z.V. Togan), *İslâm Ansiklopedisi*; F. Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara 1972.

Türkmen egemenlik bölgesi, Yavuz Selim'in fetihlerine kadar uzun zaman, XIII.-XV. yüzyıllarda bir siyasî-kültürel bütün oluşturmaktaydı. Bu bölgede, Tebriz'den Doğu-Anadolu, Kerbelâ'ya kadar uzayan bu Türkmen bölgesinde Türkçe yazan büyük şâirler (Nesîmî, Fuzulî), münşîler (İdrîs-i Bitlisî) yetişmiş ve Osmanlı yüksek kültürünün gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Azerbaycan'ın, Şâh İsmail'le beraber Osmanlıların can düşmanı Safevîler'in eline geçmesi ve Alevî *isnâ 'âşeriyye*'yi benimsemesi, bu iki bölge arasında derin ayrılığın başlangıcıdır. Şâhı, gerçek hükümdar ve pîr olarak tanıyan (bkz. Pîr Sultan Abdâl'ın şiirleri) kendi Türkmen-Kızılbaş tebaasına karşı Osmanlı Sultanı, acımasız bir sindirme siyaseti gütmüş (I. Selim'in katliâmı), bu tarih Osmanlı kültüründe radikal bir değişimin başlangıcı olmuştur. Sünnilik siyaseti (Kanûnî döneminde her köyde bir camii yapılması ve halkı zorla Sünni mezhebine sokma girişimi, Râfızî tekkelerinden dervişlerin çıkarılması) devlet siyaset ve kültürüne yön veren katı bir Sünnilik biçiminde kendini göstermiştir. İslamın en katı anlayışını temsil eden Hanbelî Mehmed Birgivî'nin bu dönemde ortaya çıkması bir rastlantı değildir. Bu kültür çatışmasının en trajik görüntüleri, derisi soyularak katledilen ünlü Hurûfî Azerî şâir Nesîmî'de ve Fuzûlî'nin trajik yaşamında yankı bulmuştur. Şâh İsmail'e kasîdeler yazan ve Osmanlı ülkesine *kâfiristân* diyen Fuzûlî'nin 1534'te Osmanlı sultanı Bağdat'a geldiği zaman yeni efendilerine yazdığı kasîdeler yankı bulmamış, büyük Azerî şâiri bu kültür çatışmasının kurbanı olarak Kerbelâ'da "gûşe-i ahzânına" sığınmaktan başka çare bulamamıştır.

Osmanlı idaresi gelince, Şi'î Türkmenlere karşı Sünni Kürtler desteklenmiştir. Osmanlı, Doğu Anadolu'ya yerleştikten sonra buradaki Türkmen aşîretlerinin büyük bir bölümü, şâhların egemen olduğu Azerbaycan'a göç etmeye başlamıştır. Doğu Anadolu'da kalan ve aynı yaşam biçimini sürdüren Türkmen aşîretleri (*Boz-Ulus*) ve Kürt aşîretleri (*Kara-Ulus*) ortak bir halk kültürüne (dil, mûsikî, oyun ve destanlar) sahiptir. Köylerde za-

man zaman patlak veren *Terekeme*-Kürt çatışmaları daha çok yerel rekabetlerden kaynaklanır.

Sonraları, Osmanlı'nın Azerbaycan'ı Osmanlı ülkesine katma girişimi (1587-1593) Şâh Abbas idaresinde İran'ın güçlü tepkisiyle (1603-1618) suya düşmüştür. O zaman Azerbaycan halkı, Safevî İran'ın yanında yer almış, Osmanlı'nın Azerbaycan'da kurduğu eyaletlerden kaçmaya başlamış, kalelerde yerleşen Osmanlı askerini aç ve çaresiz bırakmıştır.

Aynı zamanda, Safevî idaresinde Azerbaycan-İran'ın rekabetine karşı Osmanlı dinî-siyasî kültüründe derin bir değişiklik gözlemlenir. Osmanlı sultanları, Şâh İsmail gibi velîlik iddiasında bulunmaya başlarlar. İlk kez, II. Bayezid hakkında velîlik güçlü biçimde gündeme gelmiştir. II. Bayezid'in saray şâiri Firdevsî-i Rûmî'nin (Şerafeddin Musa) *Kutbnâme*'sinde (yazılış 1503) bu konu vurguyla ele alınmıştır. Firdevsî, eserini yazma nedenlerini anlatırken bunu zamanın *kutbu'l-aktâb*'ı için, yazdığını belirtir.* O kutb, II. Sultan Bayezid'dir:

İşbu asrın kutbu kimdir şerh edem
....
Kutb-i âlem pâdişâhdır bî-gümân

Hıristiyanlara karşı sultanın tüm zaferleri, onun *kut-bu'l-aktâb* olması ile açıklanır (s. 30):

Kutbu'l-aktâb oldı şeh Bâyezid
Bahr u berde hark u gark oldu Yezîd

Kutbu'l-aktâb'ın üstün vasıfları; daima ibadette olması, mala, taç ve tahta önem vermemesi, "fakr ile fenânın tâlibi" olması, daima öbür dünyayı düşünmesidir. *Kutbu'l-aktâb* mertebesindeki şeyhler ve Şâh İsmail gibi tüm evrenin, bu dünya ve öbür dünyanın *kutbu* (merkezi), Sultan Bayezid'dir:

---

* Firdevsî-i Rûmî, *Kutbnâme*, haz.: İ. Olgun ve İ. Parmaksızoğlu, Ank.: TTK, 1980, s. 29.

Kim muradı üzre döner rüzgâr
(Dünya onun isteği üzere döner)

Kutbu'l-aktâb, Azerî asıllı *Abdâl* Otman Baba, bu dünyadaki girişimlerde Fâtih Sultan Mehmed'in kendisine danışması gerektiğini bildiriyordu; çünkü Allah bu dünya işlerini idare etmesi için *Kutbu'l-aktâba* velâyet (velîlik) bağışlamıştır ve Baba, daima cezbe hâlinde Tanrı ile ilişki hâlindedir. Şâh İsmail de bir beyitinde şöyle diyor:

İki dünyada sultandır kalender

Sultan Bâyezid, *insân-ı kâmil'dir, mürşid'dir* ve *kutb-i cihân*'dır. Aynı zamanda Firdevsî, tüm saray şâirleri gibi, kasîdenin sonunda sultanın hüner sahiplerinin koruyucusu olduğunu belirterek sultanın patronajını vurgular.

Ateş gücüyle, top ve tüfekleriyle Çaldıran'da Şâh İsmail'i ezen Yavuz Selim, Azerbaycan ve İran'ı istilâ etmek istiyordu; buna Bektâşî eğilimli Yeniçeriler karşı çıkacaktır. Kanûnî Sultan Süleyman *velîlik* sıfatını dedesi Bayezid gibi benimsedi. Zamanın şâirleri, meselâ Yahya, onun için *Mehdî, velî* sıfatları kullanıyorlardı.

Kutbluk ve velîlik iddiasının iki amacı vardı. İlkin, Safevîlerin *pîr* sıfatına karşı *kutbu'l-aktâb* sıfatıyla üstünlük, hiç olmazsa eşitlik sağlanması, öbür yandan Hazreti Ali ve velâyet sahibi imamları her iktidarın üstünde tutan Kızılbaşları ve öbür heterodoks grupları, bu arada Bektâşîlikle özdeşleşen yeniçerileri itaat altında tutma çabası. Osmanlı sultanları, Arap dünyasındaki Sünni hükümdarlardan farklı olarak bir yandan *imâm*-halîfe sıfatıyla Müslüman cemaatin genel başkanlığını ve şerîatı temsil ettikleri savında iken, öbür yandan *kutbu'l-aktâb* sıfatıyla tüm sûfî tarikatların koruyucusu olma iddiasındaydılar ve her padişahın mutlaka tarikatlardan bir şeyhi olurdu. Bu bakımdan III. Murad (1574-1593) sûfî sultanlar arasında yer alır.

Tutucu ulemanın, özellikle Ebûssuûd'un etkisi altına düşen ihtiyar Kanûnî Sultan Süleyman, son senelerinde gittikçe daha ziyade dinî yasaklara, dinî ihtisâb kurallarına dönmüş görünmektedir. Bu

tutucu siyaset, Osmanlı toplumunda sosyal ve kültürel sıkıntılar ve kuşkular doğmasına neden olmuştur. Mehmed Birgivî'nin şerîata aykırı *bid'at*'lara karşı ortaya çıkması aynı döneme rastlar; onun bu tepkisini XVII. yüzyılın ilk yarısında Kadızâdeliler sürdürecektir. Kadızâdeli cami vâizleri, bid'at'lara karşı şiddetli vaazlarıyla, toplumda İslamiyet adına yıkıcı militan bir taassup akımına yol açtılar. Medresede, dinî ilimlerde dahi bu katı taassubun egemen olduğunu görüyoruz. Fâtih döneminde aklî ilimler, mantık, matematik ve astronomi medreselerde okutuluyordu; bu ilimlerin dinî bilimlerde aklın daha iyi kullanılmasına yardım ettiğine inanılıyordu. A.Y. Ocak, medresede tutucu bakıştan, Osmanlı'nın "merkeziyetçi, devletçi yapısını" sorumlu tutuyor.*

Sosyologlar, Siyaset Bilimcileri

Özgün din ve dünya görüşü, özgün devlet, yasa ve egemenlik anlayışıyla, kendi etik ve estetiği, kendi yaşam tarzıyla bir Osmanlı medeniyeti var olmuştur. Tarihçi, bu medeniyete çeşitli yönlerinden yaklaşarak onun kendine özgü kimliğini tanımlamak zorundadır. Bu medenî yapı, yüzyıllar boyunca, farklı dönemlerde değişken etkiler altında, kendi kendini tanımlama ve yaratma çabaları sonucu ortaya çıkmıştır. Bu medeniyetin bir beylik-gâzilik dönemi, Bizans'a halef olan bir imparatorluk oluşum dönemi ve bir klâsik imparatorluk dönemi vardır. 1600'den sonra "tagayyür ve fesad" (ifâde Koçi Bey'in) dönemi gelmiştir. Geçen yüzyıla kadar bir Osmanlı medeniyetinden söz edilmezdi. Avrupa Aydınlanma Çağı'nın tek bir aklî medeniyet/kültür tanıyan yaklaşımı, Osmanlı kültürüne âdeta tarih dışı, tarihin normal gidişine aykırı bir gelişme gibi bakmaktaydı.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra kürenin yarısında tarih görüşünü betimleyen Marksist tarihçilik, Osmanlı siyasal rejimini, basite indirgeyerek "geri kalmış feodalizm" ve Balkan toplumlarının

---

* *Osmanlı Tarihi ve Medeniyeti Tarihi*, I, yay. E. İhsanoğlu, İstanbul 1998, s. 160.

Avrupa'ya paralel gelişmesini durduran ve gerileten bir rejim olarak nitelendiriyordu.* Şaşılacak bir şeydir ki, Arap tarihçiliği de Arap ülkelerinin geri kalmışlığını Osmanlı idare sistemiyle açıklama çabasındadır.

Modern tarihçiliğin babası Alman tarihçisi Leopold von Ranke (1795-1886), belgenin, tarihin bıraktığı izin, kritik analizini esas tutuyor; Tarihçi, kendini araştırdığı döneme götürebilmeli, olayları o zamanda yaşıyormuş gibi görüp (W. Dilthey) anlamaya çalışmalıdır diyordu. Zamanımızda yeni bir bakış açısı ve yorum getirmek isteyen tarihçi, çoğu zaman esas itibariyle sosyolojinin formüle ettiği bazı soyut kavramlar çerçevesinde kalır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Marksist veya Weberyan modeller, tarih konularında ve yorum tarzında egemen oldu. 1950'lerde sosyolog Shils'in bir yazısından sonra merkez-çevre (*center-periphery*) ilişkileri üzerinde araştırmalar moda oldu. Bu çerçeve, Osmanlı tarihinin ilk dönemi (1300-1453) araştırmalarında, Uc'larla *Dârussaltana* (merkez) arasındaki karşıtlığın ne kadar önemli olduğunu bize anlatabilir. Aynı çerçeve, I. Wallerstein'ın ve Abu-Lughod'un tezlerine esas oldu. K. Wittfogel'in eserinde Marx ve Weber bağdaştırıldı. Türkiye de, S. Divitçioğlu, H. İslamoğlu ve Ç. Keyder, Marx'ın Asya Tipi Üretim Tarzı varsayımını esas alan incelemeler yayımladılar. Şimdilerde C. Lévi-Strauss'un *l'ego versus l'autre* (ben ve öteki) teorisi gündemdedir (C. Kafadar). Özetle, sosyolojik teoriler kuşkusuz tarihçinin bakış açısını genişletmiştir. Ama tarihçiyi, Ranke'nin tespit ettiği temel ödevinden uzaklaştırmıştır. Revaçta olan bir temel kavram şudur: Yeniçağ'da Avrupa kapitalist dünya ekonomisi, sınırlarını gittikçe genişletme eğiliminde olup sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nu da bu küresel ekonomi içine almıştır (I. Wallerstein). Başka deyişle, Osmanlı ekonomisi kapitalist Avrupa dünya ekonomisinin işbölümü içinde, onun tamamlayıcı bir parçası haline gelmiştir. Bu durumda

---

* H. İnalcık, "On the Social Structure of the Ottoman Empire", *From Empire to Republic*, İstanbul: ISIS, 1995, s. 17-60.

Osmanlı ekonomisi, üretimde ve siyasî sistemde yeni baştan bir yapılanma sürecine girmiştir.*

Türkiye Cumhuriyeti, Milli Kültür ve Küreselleşme

Küreselleşme sorunlarında, Türkiye ve Batı, Türkiye ve İslam dünyası ve belki de ilkin Türkiye'nin kendi sosyal yapısı ve sorunlarını ayrı ayrı ele almak daha aydınlatıcı olurdu.

Türkiye, altına imzasını koyduğu birçok uluslararası anlaşmalarla ve pazar ekonomisini benimsemekle kendini küreselleşmenin tam ortasında bulmaktadır.

Avrupa Birliği'nin genişlemesinden sorumlu G. Verheugen, "Medeniyetler Uyumu" toplantısında, Türkiye'nin AB'ye katılmasının birliği ne kadar zenginleştireceğini ortaya koyduğunu belirtmiştir.

Türkiye, gelişmelerin dünyayı her zamankinden daha korkunç bir global-nükleer çatışmaya sürüklemesi kaygısındadır. Rusya, Çin ve Hindistan gibi dünya devleriyle, kürede egemenliğini bırakmak istemeyen ve terörle mücadeleyi tırmandırıcı bir aşamaya getiren Amerika arasındaki görüş ayrılığı, bu kaygımızın yerinde olduğunu gösteriyor. O hâlde, her yerde ve her zaman medeniyetler-dinler arası çatışma değil, gerçekte bir egemen gücün küreyi kendi çıkarları doğrultusunda kontrolü altında tutma çabası bu gerilimi meydana getirmektedir. Türkiye ve AB bu görüştedir (Alman Dışişleri Bakanı Fischer'in Orta-Doğu ziyareti).

Amerikan politikasını eleştiren sosyalist Chomsky'nin Türkiye ziyaretine gösterilen yoğun ilgi gözden kaçmıyor (*Radikal*, 17 Şubat 2002); sonunda o da Türkiye'nin Orta-Doğu'da barışı getirecek arabulucu rolüne inanıyor; "Medeniyetler Çatışması" gibi yorumları saçma buluyor. Chomsky'ye göre, Amerikan siya-

---

* I. Wallerstein ve R. Kasaba, "Incorporation into the World-Economy: Change in the Structure of the Ottoman Empire, 1750-1839", *Review*; J. Abu-Lughold, *Before European Hegemony, The World System, A.D. 1250-1350*, Oxford 1989.

setinin ikiyüzlülüğünü eleştiren "İstanbul Buluşması", gerçeklerin ortaya dökülmesine fırsat verdiği için büyük önem taşımaktadır. Çeşitli platformlarda, "Türkiye'nin hem ulusal kültürünü koruyabilecek hem de uluslararası kültürle bütünleşebilecek tek Müslüman ülke" olduğu (Niyazi Öktem, *Zaman*, 28 Kasım 2001) belirtilmektedir.

Türkiye, ilkin kendi içinde bütünleşme sürecini tamamlamak zorundadır. ABD'de yirmiden fazla etnik grup var, çoğunun okulları, dernekleri, gazeteleri var ama orada siyasî ayrılıkçı hareketler çok zayıf; neden? Herkes anayasanın sağladığı garantiler altında ve sınırları içinde kendini özgür hissediyor; işsizlik ve enflasyon oranı o kadar düşük ki, Afro-Amerikalı bile tüm sosyal ayrımlara rağmen devlete bağlıdır. Evet, ABD'yi bölünmez yapan şey, *Anayasa özgürlükleri ve ekonomik refahtır*. Yani, bize AB'nin olmazsa olmaz dediği şeyler, Türkiye'de sosyal-siyasî barışın temel koşullarıdır. Ama bir dizi uyum yasası çıkarmak başka, bunları hayata geçirmek başkadır. Sosyologlar tepeden inme kanûnlarla bir toplumun değişemeyeceği inancında (Einsenstadt). Son yirmi yıl içinde etnik bir bilinçlenme, bölünmezliğimizi sarsmakta, ayrılıkçılar propagandayla öbür etnik grupları açıkça kışkırtmakta. Ancak Olağanüstü Hâl Kanûnları ve on binlerce gencin kanıyla birliğimizi sürdürebildik. Tüm yasaklamalara rağmen ayrılıkçı hareket durmuyor, sinmiyor; gazeteleri ve radyolarıyla öbür etnik grupları, sosyal bakımdan nasipsiz kitleleri bilinçlendirme ve yanına katma çabasındadır.

Ayrılıkçı harekete bizim bakışımızla Batı dünyasının bakışı taban tabana zıttır. Son kez, ABD'nin evrensel terör savaşında Avrupa, ayrılıkçı hareketi terör kavramı içine almadı (Not: Batı hem bize hem ayrılıkçılara karşı samimi değil. Büyük devletler XIX. yüzyıldaki Şark Sorunu politikasını izliyor. Batı, büyüyen Türkiye'yi bölmek, parçalamak ve bölgeyi sömürmek istiyor, eski hikâye; Avrupa'da bu hikâyeyi, Byron dönemi romantikleri gibi, genç solcu gruplar da canla başla benimsemiştir). Türkiye acaba, sonuna dek

direnmekle, hareketi küçümsemekle, tamiri imkânsız hâle gelebilecek bir duruma mı sürükleniyor? Siyasîlerimiz, dünyayı tozpembe görmekle derin bir yanlış içinde midirler? Acaba üniter devlet sözcüğü ve silâhlı çatışmanın hızını kesmesi, siyasîlerimizi tehlikeli bir gaflet içinde mi tutuyor? Bazılarına göre, ayrılıkçılar, kendi stratejimiz olan özgürlükçü demokratikleşme hareketi sayesinde hedefe varmayı mı umuyorlar? AB'nin desteğini alarak bir siyasî parti yapısında (HADEP hakkında Avrupa Parlamentosu'nda alınan karar) devlet içinde ikinci bir güç hâlinde örgütlenmek stratejisi, kuşkuyla karşılanıyor. MHP, bunu büyük bir tehlike olarak gördüğünü gizlemiyor (*Zaman*, 15 Şubat). AB'nin hedefimiz bakımından, tek çıkar yol olduğunu düşünenler de yok değil.

Ekonomik çöküş, politikada bu doğrultuda düşünenleri güçlendirmiştir. Her hâlükârda, Türkiye bir çıkmaz karşısındadır. Kendi kendimizi kandırmaktan vazgeçip kökten ciddi reformlar ve kararlar almak zorundayız. Her şeyden önce siyasî partiler, halkın oyunu kapmak için modası geçmiş popülist politikalardan vazgeçmek zorundadır.

Bütünleşme, iç küreselleşme sürecinde Türkiye, siyasî istikrarsızlık yanında başka derin sorunlar karşısındadır. Tabiî, içinde bulunduğumuz ekonomik çöküş bu sorunların başındadır ve sorunların kaynağıdır. Sovyetler'deki gibi bir ekonomik-siyasî çöküşün gelmekte olduğunu yıllar önce belirtmiştik.

Cumhuriyet Türkiyesi'nde Osmanlı'dan devraldığımız çürümüş sistem ve alışkanlıklar süregelmiştir. Herkes, devleti soymayı, yolsuzluğu, haklı ve meşrû bir yol saymıştır.

Kopenhag Kriterleri'ne uyum yasaları çıkararak tarihinin, *Tanzimat* kararları dönemindeki gibi bir dönüm noktasına gelen Türkiye, çok tehlikeli bir geçitten geçmektedir. Ekonomik çöküş, kitlesel işsizlik ve fakirlik, yenilmeyen enflasyon, iflâsı ancak borçla giderme (IMF) zarureti nasıl bir geçitten geçtiğimizi anımsamak için yeter.

Öte yandan bugün Türkiye, her zamankinden çok bir kül-

tür bunalımı içindedir. Şimdiden toplumumuzda dünya görüşünde, hayat stilinde, dilde ve davranışta kopmalar, karşıtlıklar geniş boyutlara erişmiştir. Devletin eğitim felsefesi ve stratejisi, AB ve küreselleşmenin doğurduğu tepki ve bunalımlar; milli kültür ve "azınlık kültürleri" sorununu ortaya çıkarmıştır. Ülkemiz, *Tanzimat Dönemi*'nde olduğundan daha kapsamlı, topyekûn bir kültürleşme bunalımı yaşamaktadır. Temel sorun, bir yandan küresel örgüt ve dinamiklere nasıl uyum sağlayabileceğimizi, öbür yandan onları milli hedefler doğrultusunda, nasıl kullanabileceğimizi belirlemektir.

Bireysel kültürlerin korunması ve gelişmesi, Unesco tarafından benimsenmiş esas hedeftir. Unesco'da bir *Division of International Cultural Cooperation, Preservation and Enrichment of Cultural Identities* örgütü vardır. Bu örgüt gösteriyor ki, ekonomik ve teknolojik küreselleşme ile kültürel küreselleşmenin hedefleri aynı değer ve doğrultuda değildir. Başka deyişle tarihî dinamik, yerel kültürler; dünya ekonomisini ve iletişim araçlarını elinde tutan egemen bir kültürün kontrolüne direnç göstermektedir. Bu direnç, topyekûn insanlık kültürü için sağlıklı bir bilinçlilik sayılmaktadır. Bu, yalnızca etnik kültürlerin doğal varlık ve var olma tepkisi olarak değil, doğal çevrelerin çeşitliliği gibi bütün insanlık kültürünün zenginliği ve gelecek gelişim olanaklarının korunması biçiminde, anlaşılmaktadır. Dünya bahçesine bir tek çiçek değil, tüm çiçekler renk ve koku katmalıdır.

Unesco, *The History of the Scientific and Cultural Development of Mankind* adlı eseri yeniden yayımlamaktadır.* Bu eseri hazırlayan Uluslararası Komisyonun felsefesi tamamıyla bu doğrultudadır (Eserin V. cildini editör olarak Peter Burke ile beraber yayımlamış bulunuyoruz).

11 Eylül'den sonra İslam dünyası için sunmayı denediğimiz Cumhuriyet Türkiyesi modeli altında küreselleşme ödevini, ga-

* Yeni şekliyle eser: *History of Humanity, Scientific and Cultural Development*, Unesco 1999, adı altında basılmıştır.

liba ilkin bu yurtta gerçekleştirmek zorundayız. Bir yazarımız (H.B. Kahraman, *Radikal*) "Türkiye'de yönetici elit ... doğrudan doğruya Türkleri, toplumun kendisini ötekileştirmiştir" gözlemini yapmakta. 11 Eylül; küreselleşmenin, sadece küresel ekonomik bütünleşme ve uluslararası serbest pazar ekonomisinin söz götürür politikası olarak geçerli olmadığını göstermiştir (karşı görüş için bkz. P. Hirst ve G. Thompson, *Küreselleşme Sorgulanıyor*, Ankara 1998). Durum, egemen Batı dünyası ile ona bağımlılığı gittikçe zayıflayan Doğu dünyası arasında topyekûn bir sorun niteliğini gözler önüne sermiştir. Konu, tüm dünyada barış sorununu ilgilendirdiği için hayatî önem taşıyor. Avrupa Birliği (AB) ve İslam Konferansı Örgütü (İKÖ) ülkeleri temsilcilerinin yüksek düzeyde İstanbul'da buluşmaları, sorunun geniş ölçüde bir dünya sorunu olduğunu kanıtlamıştır.

ABD'nin "teröre karşı dünya ölçüsünde savaş" ilânı, terörist hareketlerin hedefi olan tüm dünya hükümetlerince onaylanmış görünüyor. ABD halkının ve hükümetinin galeyânını ifade eden bu radikal tepki, umarız ki, küreselleşmeyi yanlış doğrultulara sürüklemez, ilk şok geçtikten sonra tekrar akıllıca düşünmeye yönelir.

11 Eylül'den önce Türkiye, kökleri XVIII. yüzyıl Vahhâbî püritanizmine (*Tevhîd* hareketine) ve Humeynîciliğe giden köktendinci Hizbullah terörünün eylemlerine hedef olmuş bir ülke olarak, bu çeşit teröre karşı mücadelenin ön safında bulunuyordu. Fikrî bakımdan çatışma, Fransız Aydınlanma Çağı'ndan ilham alan insan aklının ve medeniyetin mutlak evrenselliği inancı ve kozmopolitçiliğe karşı, Tanrı'nın peygamberi vasıtasıyla tebliğ ettiği değişmez ilâhî kanûn ve emirleri arasındaki çelişkiden kaynaklanmaktadır. Osmanlı Türkiyesi orta bir yol izliyordu: Osmanlı, *istihsân* prensibiyle Müslüman halkın yararını önde gören Hanefîlik, sultanî kanûn rejimi ve geniş bir dinî görüşü benimseyen tarikatlar, köktenci Vahhâbîlerce kâfir ilân edilmişti. Türk toplumu, ilkin XVI. yüzyılda Mehmed Birgivî, XVII. yüzyılda Kadızâdeliler ve XVIII. yüzyılda Vahhâbîler'in cihâd çağrılarına ve eylemlerine hedef olmuş, sonunda Cumhuriyet döneminde

devlet işlerini din ahkâmından tamamıyla ayıran ve XVIII. yüzyıl Aydınlanma Çağı felsefesine dayanan bir rejimi benimsemiştir.

Batı dünyası, XVII. yüzyılın korkunç din savaşlarından (Otuz Yıl Savaşları) sonra bu felsefeye dayanan rejimleri benimsemiştir (John Locke, Montesquieu ve Büyük Fransız Devrimi). İşte bu iki dünya arasında gelişmeler, Türkiye'yi Batı ile birleştiriyor ve Müslüman Türk halkı, siyasî varlığını din devlet işlerini ayrı tutan lâik bir devlet rejiminde tespit etmiş bulunuyor. Bugün Türkiye'de tüm siyasî partiler bu anlayışta birleşmiş görünmektedir.

Türk Bağımsızlık Savaşı, Batı emperyalizmine karşı bir savaş olarak yürütüldüğü yıllarda (1919-1923), tüm Asya halkları bu savaşı kendi savaşları gibi benimsemişlerdi. Hindistan'da Ghandi, Mustafa Kemal'i destekliyordu. Endonezya İslam Cumhuriyeti, Pehlevîler dönemi İran'ı, Burguiba zamanında Tunus, Amanullah Han döneminde Afganistan, Türkiye modelini izlemekteydiler. Bugün köktenci İslami akımlar niçin, nasıl ortaya çıktı ve teröre yöneldi sorusu üzerinde tarihçiler ve sosyologlar düşünmektedir. Müslüman ülkelerde gizli-açık köktencilik örgütleri ve eylemleri, bilimsel yaklaşımla tanımlandıktan sonra alınacak önlemler, çok kapsamlı bir yelpazede dinî, sosyal ve eğitimsel politikalar saptanmalıdır.

İkinci Bin'de Türkler

Ademoğlu evreni ve zamanı; kendi boyuna, yaşam sürecine, arzu ve beklentilerine göre düşlediği "semiyotik", yapay bir çerçeve içinde görür, görmek ister. İnsan, evren ve zamanın tek ölçüsüdür. İnsan evren ve zamanı, yapay bölmelere ayırmıştır. İnsanlığın bir bölümüne göre, "gerçek evren ve zaman" İsa Peygamber'in doğuşundan başlar. İnsanlığın kalanı bu zaman bölümünü, çağımızın kültürüne mâl olmuş bir zamanlama olarak alır. 1999'un son günü daha iyi bir dünya beklentisiyle tüm insanlık bir soluk olup yeni bir bin yılı selâmladı. Olay çok anlamlıdır. Hıristiyan dünya, yalnız nükleer arsenalleri, küresel bankalarıyla değil, üniversiteleri ve Nobel'i ile bu zaman çerçevesini bir dünya ritüeli haline getirmiştir. Başka dinler ve kültürler, İslam, Yahudilik ve Hinduizm evren ve zaman çerçevesini başka biçimde algılar ve kutlar. İslam için, Allah'ın vaat ettiği yeni, erdemli dünyayı kurmak üzere Hazreti Muhammed'in ensarıyla Mekke'den Medine'ye göçtüğü tarih, Hicret, gerçek zamanın başlangıcıdır. Her yeni bin yıl, her kültür çerçevesinde korku ve heyecanla karşılanır.

Orta-Doğu İslam devletleri, Mezopotamya medeniyetinden İran yoluyla gelen bir geleneği sürdürerek, saraylarında daima bir müneccim bulundururlardı. Bu müneccim, gelecek yılda uğurlu ve uğursuz günleri saptayarak bir çeşit almanak hazırlayıp padişaha sunardı. Bu almanak örnekleri, *ahkâm-i sâl*, *kitâb-i ihtiyârât*, *takvîm* gibi adlar altında kütüphânelerimizde mevcuttur. Hicrî 1000-1591/1592 yılı yaklaşırken III. Murad (1574-1595) kıyamet kaygısıyla birtakım tedbirler alınmasını emretti. Bu arada Türk,

Arap ve Yahudi, devrin en yetkili astronomları İstanbul'a çağrılarak bir Rasadhâne-i Hümâyûn inşa olundu. Kıyamet beklentisi içinde bulunan halk, bu arada yeniçeri arasında, Tanrı'nın sırlarını öğrenmeye kalkmanın, küfür olduğu söylentileri dolaşmaya başladı ve rasathane yıkıldı (1580). Bu rasathanede, o zaman Avrupalı astronomların kullandıkları en yeni âletler kullanılıyordu. Hicrî 1000'de meydana gelecek kıyametten korkan sultan için tarihçi Mustafa Âlî de, kıyamet alâmetleri hakkında, astroloji üzerinde *Mir'âtu'lavâlim* adlı bir risâle yazdı. Hicrî 1000/1591-1592 yılı yaklaşırken, İstanbul'u kıyametin yakın olduğu korkusu sardı ve birçok kötü olay buna yoruldu. Birinci binde beklenen kıyamete hazırlık olarak padişah, hazineyi doldurmak için sıkı malî önlemler aldırttı.

1589 yeniçeri ayaklanması, iki büyük yangın ve veba salgını kıyamet alâmetleri olarak yorumlandı. Tarihçi, şâir ve devlet adamı Mustafa Âlî'nin 1589-1591 arasındaki şiirlerinde kıyamet bekleyişi, apokaliptik kaygılar sık sık yer alır (C. Fleischer): Ulema câhildir, devlet erkânı yalancıdır; akça'nın değerini kaybetmesi (Selânikî yüzde yüz bir enflasyondan söz eder) nedeniyle fakirlik ve sıkıntı, rüşvet ve suiistimaller alıp yürümüştür. Toplum soysuzlaşmış, pâyitahtta herkes para ve ikbale kavuşmak için her şeyi yapmaya hazırdır; iltimas, kayırmacılık doruktadır. Bütün bunlar, büyük Osmanlı kültür adamına göre, kıyametin yakın olduğunun birer göstergesidir. Âlî, bir aydın olarak kıyamet kopacağına inanmasa da, halk arasındaki telâş ve korkudan kendisini kurtaramaz. Saray halkı da, Hicrî 1000'de büyük olaylar beklemektedir. Sultan Murad, 1000 yılından önce eyaletlerde geçen tüm olayların bir defterde kaydını emreder. 1000 yılı gelince bu korkulara yer olmadığı meydana çıkar. Hicrî 1000 yılı kargaşasız geçince, herkes kendini yeni bir hayatın eşiğinde hissetmiştir. Âlî, Osmanlı gücünün düşüşü ve kargaşanın nedenini, kanûnların çiğnenmesinde bulur ve Hicrî 1000 yılını devletin tarihinde yeni bir dönüm noktası olarak alır. Fleischer, devlet kurumlarında ve kanûn rejimin-

de soysuzlaşma üzerine ünlü kitabı *Nushatus-selâtîn*'i yazmaya Hicrî 1000 yılında başlar.

Hicrî 1000'de yalnız Osmanlı değil, İslam alemi de kıyamet korkusu içindeydi. Halep halkı, Hicrî 999'da şehrin harap olacağına ve dünyada hiçbir Arap'ın sağ kalmayacağına inanıyordu. O zaman Halep'te bulunan Âlî, Sultan'ı uyararak bir önlem alınmasını arz eder. Hindistan'da Türk hükümdarı Babur'un torunu Büyük Ekber (1556-1605), bir dünya tarihi yazılmasını emretmiş, 993-1000 yıllarını kapsayan bir *Tarîh-i Elfî* (1000 yılına dek Tarih) yazılmıştır. Cornell Fleischer'e göre (s. 244) bir dizi Osmanlı tarihçisinin genel tarih yazmaları da Hicrî 1000 yılı beklentisiyle ilişkilidir.

Türklerin Bin Yılı: 1040-1600

1000-2000 arası yüzyıllarda dünya iki büyük Türk imparatorluğuna sahne olmuştur. İlki, 1100-1243 arasında Orta Asya'dan Bizans sınırlarına, Akdeniz'e kadar uzayan Selçuk İmparatorluğu; ikincisi 1300'lerde ortaya çıkarak Anadolu ve Balkanlarla beraber tüm Orta-Doğu ve Kuzey Afrika'yı 500 yüzyıl idaresi altında tutan Osmanlı İmparatorluğu. Asya'da Uzak-Doğu'da Çin İmparatorluğu'nu, Hindistan'daki devletleri, Avrupa'da Doğu Roma (Bizans) ve Kutsal Roma-Cermen İmparatorlukları'nı bir yana bırakırsak, dünyanın merkezî bölgesi ikinci binin büyük kısmında Türk egemenliği altında kalmıştır. Daha önceki bin yıllarda merkezî bölge; yani Mezopotamya, Mısır-Suriye ve Anadolu, ilk yüksek medeniyetlere sahne olmuş, evrensel dinlerin ortaya çıktığı, dünya tarihinin merkezini oluşturan bölgeydi. İkinci bin yıl başlarında, Transoxiana, Harezm, İran, Irak, Anadolu, Suriye ülkelerini Türkmen/Oğuz aslından Selçuklular idareleri altına almışlar ve İslam medeniyetinin en parlak devirlerinden biri o dönemde gerçekleşmiştir. 1055'te Bağdat'ta Abbasî halifesi, İslam ülkelerinin idaresini resmen Selçuklu Sultanı Tuğrul'a bırakmış, bundan sonra İslam dünyası çoğunlukla Türk hanedanlarının

idaresinde yaşamıştır. Haklı olarak tarihçiler, ikinci bine İslam tarihinde Türk Çağı demektedirler. Bu dönemde Avrasya'dan gelen Türk kavimleri, merkezdeki Selçuklu Oğuz Türkleri gibi kenar bölgelerde, Hindistan ve Doğu Avrupa'da da devletler kurmuşlardır (Hindistan'da Gaznevîler, Dehli Memlûk Sultanları, Tuğluklular, Orta Asya'da Uygur, Karahanlı, Doğu Avrupa'da Hazar ve Kıpçak Devletleri).

Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kuruluşu (1040), dünya tarihinde etkileri bugüne dek süregelmiş büyük değişimlerin başlangıcıdır.

Bu değişimlerin başlıcaları:

1. İslam halifeliği dağılmaktan kurtulmuş, 1258'de Hulagu, Bağdat'ı alıncaya kadar varlığını sürdürmüştür. Anadolu Selçuklu Devleti Bağdat ile sıkı ilişkiler içinde bulunmuş, Halife Nâsir li-Dînillâh'ın fütüvvet teşkilâtına katılarak Ahîlik esnaf ahlâk ve örgütünün Anadolu Türkleri arasında yayılması böylece mümkün olmuştur.

2. Türkler, dağılmakta olan İslam devletine yeniden hayat veren iki şey getirdiler: Devlet-hükümdar otoritesinin üstünlüğü, hükümdar iradesinin koyduğu devlet kanûnları ve yeni bir siyasî-sosyal düzen.

3. Selçuklular'ın İslam dünyasının başına geçmesi, Anadolu'yu fethetmesi ve İznik'te yerleşerek (1087) Bizans'ın pâyitahtını tehdit etmesi üzerine feodal Avrupa ayaklanmış ve ortaçağ tarihinin en önemli olaylarından biri olan Haçlı seferlerini başlatmıştır. İlk Haçlı seferi, İstanbul üzerinden Anadolu'ya karşı 1097'de düzenlenmiştir. Orta-Doğu'da son Haçlı kalıntısı Akka Kalesi 1291'de düşmüş, Avrupa bundan sonra da Mısır, Suriye ve Anadolu'ya Haçlı seferlerine devam etmiştir. XIV. yüzyılda Aydın Beyliği gibi Türkmen deniz beyliklerinin kurulması üzerine Haçlı seferleri Ege Denizi'ne intikal etmiştir. XI-XII. yüzyıllarda Haçlı seferleri sonucunda Suriye ve Filistin'de Haçlı devletleri kurulması ile Hıristiyan dünyasının Yakın Doğu İslam medeniyetiyle sıkı te-

ması mümkün olmuş; bunun sonucu, Ortaçağ Avrupası, günlük yaşam, tarım, teknoloji ve ilim alanlarında Orta-Doğu'nun derin etkisi altına girmiştir. Avrupa medeniyet tarihi, bu etkiler göz önünde tutulmadıkça anlaşılamaz. Meselâ, Hint baharatı tüketimi sonucu baharat ticareti gelişerek kapitalizmin ilk temel ticaret maddesi oldu. Avrupa'da 1250'lerde ilk ipek sanayiinin Floransa'da Lucca'da kuruluşu sonucu, bu bölgeye yılda beş milyon altın *ekü* girmekteydi. Böylece, İtalya'da zengin bir burjuva sınıfı meydana çıktı; şehirler gelişti; Venedik, Ceneviz, Avrupa kıtasıyla Yakın Doğu arasında ticaret antreposu haline geldi. Özetle, Rönesans İtalyası, servet ve şaşaasını bu Levant ticaretine borçludur. Ortaçağ Avrupası'nda metrolojide ölçü adlarının, Arapça, Farsça ve Türkçeden geçmiş olması (kantar, litre, batman gibi), iki dünya arasında alışverişin önemini göstermesi bakımından anmaya değer. İlginç bir ayrıntıyı burada ekleyelim: Avrupalılar pamuklu iç çamaşırı giymesini Orta-Doğu'da görmüş ve öğrenmişlerdir.

4. İslam medeniyeti ile tanışma, Avrupa'da bilim ve teknoloji alanlarında ilerlemeye kaynak olmuştur. Avrupa'da ortaçağın büyük skolastik âlimleri, İslam üstadlarını izliyorlar, İspanya'da İslam medreselerinde yetişiyorlardı. XV. yüzyılda bile İbn Rüşd'ün (Averroe) teolojisi, İtalya'da Bologna Üniversitesi'nde okutulmaktaydı.

İnsanlık tarihinin bütün bu ana gelişimlerinin cereyan ettiği sahne, Orta-Doğu (Levant), çoğunlukla Türk hanedanlarının idaresi altındaydı (Suriye'de Selçuklu hanedanları, Mısır'da Eyyubîler ve sonra 1380'lere kadar Kıpçak Türklerinden Memlûkler, İran ve Azerbaycan ve Anadolu'da Selçuklular, Harzemşahlar ve Timuroğulları). İslam dünyasında devletin örgütlediği ilk medreseler, Selçuklular zamanında Nizâmiye medreseleridir. Bu dönemde, Gazâlî (1058-1111), İbn Teymiyye, Nizâmülmülk, İbn al-Arabî (1165-1240), Mevlânâ Celâleddin (1207-1273) gibi İslam dünyasının önde gelen düşünce ve devlet adamları yetişmiştir. Selçuklulardan sonra bölgede Türk egemenliği, Anadolu'da Konya

Selçuklu Sultanlığı (1075-1308), XIV. ve XV. yüzyılda Doğu Anadolu, Azerbaycan, İran ve Irak'ta Karakoyunlu, Akkoyunlu Türkmen devletleriyle süregelmiştir.

Anadolu Selçukluları'nın, bugünkü Türkiye'nin nüfus yapısı ve kültürünün temellerini atmış bir devlet olarak üzerinde durulması gerekir.

Türk Devletlerinde İç Savaşların ve Parçalanmanın Nedeni: Bir Saltanat Verâset Kanûnu Olmaması

Türk devletlerini zayıflatan, parçalanmaya götüren en önemli faktörlerden biri, Türkler arasında bir saltanat verâset kanûnunun mevcut olmaması, egemenliğin yalnızca Tanrı tarafından verildiği inancıdır. Hakanın oğullarından hangisinin tahta geçeceğini düzenleyen bir kanûn veya kural, Tanrı'nın iradesine karşı çıkmak anlamına geldiğinden, bir verâset ve veliahtlık kanûnu yapılmamıştır. Bu inanç, hakanın unvanında "Tengride Kut Bulmuş" formülüyle ifade edilmiştir. Burada "kut", tâli, kader, Tanrı'nın lütfu anlamlarını taşır. Hakanın evladından birini vasiyetle veliahd yapması da, ölümüyle beraber geçersizdir ve evlatlardan hangisi fiilen iktidarı, yani orduyu, kurultayın desteğini veya bir savaşı kazanır, devletin merkezî bölgesini (Taht-ili) ve hazineyi ele geçirirse, ulus onu meşrû hakan tanır. Başarı, Tanrı'nın desteğine bir işaret sayılır. Tabiî, hanlık iddiasında olan için soyunda atalarından birinin han olmuş bulunması şarttır. Bu yüzden boyların desteğini sağlayan han soyundan şehzâdeler, taht için mücadele ederler. Bu durum, Türk ve Moğol hanlıklarında bitmez tükenmez iç mücadelelere yol açmıştır.

Osmanlılarda taht için şehzâde kavgalarının temel nedeni, bu vazgeçilmez gelenektir. Bu tehlikeli durumu önlemek için Osmanlılar bir dizi önlem almak gereğini duymuşlardır. Bu önlemlerden biri kardeş katlidir. Devlet büyükleri ve halk, tahta oturan ve ordunun desteğini alan şehzâdenin kardeşlerini bertaraf etmesini, kargaşayı önlemek için doğal görmüşlerdir. Fâtih Sultan Mehmed

(1444-1446, 1451-1481), kardeş katlini ulemanın câiz gördüğünü kanûnnâmesinde belirtmiştir. Osmanlı Devleti tarihinde şehzâde mücadeleleri (1402-1413 Fetret devri, Düzmece Mustafa 1421, II. Bayezid-Cem mücadelesi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğulları arasındaki mücadele) hepsi bu köklü geleneğin sonucudur ve bu mesele ülkeyi tehlikeli iç mücadelelere sürüklemiştir.

Öbür yandan, tüm Türk-Moğol hanedanları, soylarını ilk büyük Kagan (Hakan) Oğuz Han'a bağlarlar; bu, egemenliğin meşrûluk koşuludur. Bu kural, hükümdarın mutlaka han soyundan gelmiş olması şartıyla ilgilidir. Osmanlı padişahları, II. Murad döneminde ortaya çıkan bir iddiaya göre, Oğuz'un büyük oğlu Günhan'ın oğlu Kayı Han'dan indiklerini iddia etmişlerdir.

Özetle, Büyük Selçuklu İmparatorluğu, Selçuk'un oğulları ve torunları arasında taht için mücadele sonucu parçalanmış; taht için ayaklanan Kutalmış oğlu Süleymanşâh Anadolu'ya sığınmak zorunda kalmış, böylece Anadolu'da ayrı bir Selçuklu Devleti ortaya çıkmıştır.

Avrasya Uluslarının ve Osmanlı'nın Başarı Nedenleri

Selçuklulardan sonra 1200-1300 yılları arasında, kültür bakımından Türklere yakın başka atlı bir Avrasya kavmi olan Cengiz Han Moğolları, saydığımız bölgelerde Türk asıllı hanedanların yerini almışlardır. Moğol İmparatorluğu'nda, ilk dönemde, Uygurlar, Doğu Avrupa'da Türkleşmiş Moğol-Tatarlar, idarede önemli bir rol oynamışlardır. Avrasya bozkır kavimlerinin Orta-Doğu ve öteki kenar bölgelerde, yerleşik medeniyetler üzerinde egemen hanedanlar kurmaları olgusunu tarihçi şöyle açıklamaktadır: Avrasya bozkırlarının ekonomisi en çok hayvancılığa elverişlidir; buradaki kavimler uçsuz bucaksız bozkırlarda binlerce at sürülerine sahiptiler; seçkinlerin zenginliği at sürüsüyle ölçülürdü. Türkler ve Moğollar için Avrasya'dan çevre ülkelere, Çin, Hindistan ve Rusya'ya sürü sürü at ihracatı bir zenginlik kayna-

ğıydı. Bozkırda ata binme, çocukluktan başlardı. Hayvan sürüleri Türkleri hareketli yapmıştır. Bozkırda göçebe boylar, genellikle otlak için sürekli mücadele içindedirler; bu yaşam biçimi, onları üstün yetenekte atlı savaşçılar haline getirmiştir. Türk ve Moğol ulusları, Avrupa'nın orman bölgesine, Çin ve Hindistan'a kadar Avrasya steplerini at sırtında bir mevsimde geçer, kenar ülke halkı onlara direnç gösteremez; onların egemenliği altına girer. Bozkır bölgesinde zaman zaman karizmatik savaşçı bir lider sivrilir, öbür boylar üzerinde egemen olur, bir kabile konfederasyonu, kaganlık (hakanlık) kurar; bu konfederasyonu türe ve yasa koyarak demir bir elle örgütler (Türk İlteriş Kagan; Moğol Cengiz Han gibi). Avrasya bozkır halkının savaşçıları kendi aralarındaki bitmez tükenmez mücadeleye son verir, hakan emrinde kenar medeniyetler üzerine düşerlerdi. Önceleri Göktürk İmparatorluğu, Moğolistan'dan İran'a ve Kırım'a kadar tüm Avrasya'yı hükmü altına almıştı (550-740).

Onları üstün savaşçı yapan bir özellik de, kahramanların ve atlarının zırhlı olmasıdır. Ergenekon Destanı'nda Türklerin demirci olduğu, dağları eriterek özgürlük ve egemenliğe eriştikleri sembolik biçimde anlatılır. Göktürkler'in Avar egemenliğinden bu sayede kurtuldukları tarihî bir gerçektir. Yüzyıllar sonra Osman Gâzi'nin ordusunda da zırhlı süvari bulunduğunu tespit ediyoruz. Eserini 1330 dolaylarında yazmış olan *Garibnâme* yazarı Âşık Paşa, *alplar*dan, zırhlı süvari diye söz eder. Orhan ile çağdaş Bizans İmparatoru Kantakuzenos (1347-1355), Osmanlıların silâhca üstün olduklarını, onlara karşı koymanın kolay olmadığını hâtırâtında yazmıştır. Zırhlı süvari, bin yıl tarih yapan savaşçı olmuştur. Batı dünyası, bu tekniği belki Avrupa'yı istilâ eden Hunlardan ve daha ziyade Avarlar ve Macarlardan öğrenmiş olmalıdır. Ata hâkimiyet kazandıran üzengiyi Avrupalıların Avarlardan öğrendiklerini, Macar bilginleri ortaya koymuşlardır. Zırhlı süvari, modern çağda ateşli silâhlar karşısında etkisiz hâle gelinceye kadar, tarihte üstün asker şöhretini

korumuştur. Osmanlılar dahil, Türk-Moğol ordularının seçkin askeri, daima zırhlı süvari birlikleri olmuştur. Osmanlı geleneksel ordusu, timarlı sipahîlere, yani *cebeli* (zırhlı) süvariye dayanıyordu. Memlûk, Akkoyunlu ve Şâh İsmail'in ordusunda da zırhlı süvari, ordunun asıl çekirdeğini oluşturmaktaydı. Osmanlıların bu ordular karşısında üstünlüğünü, aynı zamanda Batı'dan ateşli silâhları, top ve tüfeği almış olmaları sağlamıştır. Çaldıran Savaşı'nda başlangıçta Şâh, kırk bin zırhlı Türkmen süvarisiyle, karşısına çıkan Osmanlı askerini perişan etmiş fakat sultanın otağına yaklaştığı sırada top tüfek ateşi karşısında bozulmuş, yaralı olarak güçlükle canını kurtarmıştır. Mercidâbık ve Ridâniyye savaşlarında Yavuz Selim, Memlûk ordularını ateşli silâhlarıyla bozguna uğratmıştır. Osmanlılar ateşli silâhları, 1380'lerde Balkan savaşlarında karşılaştıkları Sırplardan öğrenmişlerdir. Balkanlar'da, Batı'nın top teknolojisini İtalya'dan öğrenen ve top imâl edilen merkez Dubrovnik (Ragusa)'ydı. Dubrovnik Cumhuriyeti, toplarını Sırplara, daha sonra Osmanlılara satıyorlardı. I. Murad'ın Kosova Meydan Savaşı'nda top kullandığı kesin bir gerçektir. Tüfek, Osmanlı ordusunda daha sonraları, II. Murad zamanında kullanılmış görünmektedir.

Tarihte ilk defa Hsiungnu hakanı Mete, "çadır altında yaşayan bütün boyları" bir kağanlık altında birleştirmiş ve Çin'i istilâya girişmişti (Çin Seddi onlara karşıdır). Birinci binde Göktürkler, yeniden Avrasya kavimlerini birleştirdiler. İkinci binde Cengiz Han'ın imparatorluğu büyük Avrasya imparatorluklarının son büyük örneğidir. Cengiz'in birleştirdiği Moğol boyları arasında birçok Türk boyu vardı. Onlar sonraları, özellikle Doğu Avrupa'da bulunan Kıpçak Türkleri, *Tatar* diye adlandırıldı. XI. yüzyılda İslam dünyasına egemen olan Oğuz Türkleri, Selçuk ve oğulları idaresinde ilkin Transoxiana'yı, Horasan'ı, sonra İran ve Azerbaycan'ı fethettiler ve Doğu Roma (Bizans) sınırlarına dayandılar. Fakat İslam dünyasının sınırlarında yaşayan Oğuzlar için durum biraz farklı olmuştur. Zirâ VIII. yüzyıl ortalarında Arapların Horasan ve Transoxiana'ya gelmelerinden bu yana,

bölgedeki Türkler İslamlaşmaya başlamış, o sınırlarda hilâfetin, sonraları Sâmâniler, Gazneliler gibi yerli hanedanların hizmetine girmiş ve erkenden İslamın korunmasını üzerine alan gâziler rolünü benimsemişlerdir. Türkmen Oğuz boyları ötesinde, bir yanda Orta Asya'da Karahanlı idaresinde Karluk Türkleri, bir yanda da Orta-İdil (Volga) bölgesinde Bulgar Türkleri, X. yüzyıl ortalarında kitle hâlinde İslamiyet'i kabul ettiler. Böylece, Türklerin 1000 yıllarında İslam dünyasına egemen olmaları, İslamlaşma süreciyle beraber yürümüştür.

Türk Adı Ne İfade Eder?

Oğuzlar, Karluklar, Uygurlar ve Türkçe konuşan daha birçok Türk toplumları, aynı zamanda genel *Türk* (Törük) adını taşırlar. *Türkman* veya *Türkmen* adının da, *kocaman* kelimesindeki *man* ekiyle, gerçek Türk anlamına geldiği ileri sürülmüştür. *Yörük* kelimesi yürüyüş hâlinde, göçebe anlamında ilk defa Osmanlı bürokratları tarafından kullanılmıştır. Doğu Anadolu'da Akkoyunlu ve Şâh İsmail'in tebaası olan Türkmenlerden kendi Türkmenlerini ayırt etmek ihtiyacıyla Osmanlılar, yörük adını tercih etmişlerdir.* Osman Gâzi, Bizans serhadinde faaliyete başladığı zaman onunla birlikte savaşanlar için hem Hıristiyan hem yerli kaynaklar (meselâ Âşık Paşazâde) *Türk* genel kavim adını kullanmışlardır. Bu genel, ortak Türk adı nereden geliyor? Türk adı aslında siyasî kimlik ifade etmiştir: Türk hanedanlarının egemenliği altına girmiş, Türkçe konuşan yerel halkların birçoğu, Türk adıyla Türk kimliğini almışlardır. İlkin Göktürk siyasî egemenliği (V.-VIII. yüzyıllar) bu halklara ortak *Türk* adını kazandırmıştır. Bu süreç özellikle, Türklerin aynı zamanda İslam kimliğini benimsemeleri ve yerli halkların İslamlaşmaları ile paralel yürümüştür. Anadolu'da İslamiyet'i kabul eden yerli halk, kısa zamanda Türkleşmiştir. Balkanlar'da Müslümanlığı kabul eden yerli

---

* H. İnalcık, "The Yürüks, Their Origins, Expansion and Economic Role", *Oriental Carpet and Textile Studies*, ed. R. Pinner ve W. Denny, Londra 1986, s. 39-65.

Boşnak veya Bulgar için Türkleşti, denir. Bugün Anadolu nüfusunun büyük bir bölümü, kuşkusuz, İslamlaşma yoluyla Türk kimliği kazanmış yerel halklardandır. Anadolu'da birçok etnik gruptan oluşmuş yerli halkın Bizans döneminde Rumlaşması süreci böylece durmuştur. Tarih ve arkeoloji, çeşitli bölgelerde farklı menşeden gelen yerel halkların etnik menşelerini tespit etmekte kesin bir sonuca varamıyor. Doğu'dan gelenler için, genel Asyalı (*Asiatic*) terimi kullanılırken, Hititler ve başkaları için, İndo-Aryen deniyor.

Osmanlı Türkü, Üstünlüğünü Nasıl Koruyabildi?

Osmanlıların parlak geleceği, 1352'den başlayarak Rumeli'ye, Avrupa'ya geçişi ve daha sonra Avrupalı olmalarından kaynaklanır. Osmanlılar ilk aşamada, Bizans askeri karşısında zırhlı süvari olarak üstünlüğünü kanıtladı. Rumeli'de Hıristiyan dünyasının ateşli silâhlarını aldıktan sonra, Anadolu, İran ve Suriye-Mısır'da rakiplerine karşı bu silâh onlara üstünlük sağlamıştır. Anadolu Türklerinin ateşli silâhlarla ilk tanışıklığı, 1344'te bir Haçlı donanmasının İzmir'in sahil kalesini zapt etmeleri tarihine rastlar (*Düsturnâme* ve Paul Lemerle). Osmanlılardan önce, Balkanlar'da Sırp Stefan Duşan'ın (ö. 1355) bir Balkan imparatorluğu kurarak İstanbul'u alma girişiminde bulunduğunu biliyoruz. Fakat onun ölümü üzerine bu imparatorluk parçalandı ve Sırplar bu şansı kaybettiler. Süleyman Paşa bundan yararlanarak Trakya kıyısında Tzympe Kalesi'ni (1352) ve Gelibolu'yu (1354) alarak Avrupa yakasında ilk köprübaşını kurdu ve ondan sonra I. Murad (1362-1389) ilkin şehzâdeliğinde Edirne'yi (1361) aldı; tahta geçtikten sonra Uc beyleri Gâzi Evrenos (Evremiz) ve Hacı İlbeyi'nin işbirliğiyle Rumeli'de büyük fütûhâta girişti. Balkanlar'ın Fâtihi Gâzî Hüdavendigâr lâkabını kazanan I. Murad'dır. Bizans ve Sırplar dahil, bütün Balkan devletlerini haraca bağlayan odur (1371-1385).

I. Murad, Rumeli'deki zengin kaynaklar (gümüş madenleri) ve ateşli silâhlar sayesinde Anadolu'daki güçlü Türkmen

beyliklerini de alt etti; böylece Anadolu ve Rumeli'de Osmanlı İmparatorluğu'nu kesin olarak kurmuş oldu. Bunun açıklaması, özellikle timar sahibi zırhlı süvari ordusuyla birlikte, Avrupa'nın ateşli silâhlarını erkenden benimsemiş olmasıdır. Rumeli fütûhâtı, Osmanlılara aynı zamanda zırhlı süvari ordusunu, yani timarlı sipahîleri geniş ölçüde artırmak için gerekli geniş topraklar sağlamıştır. Avrupa'da ilk daimi orduyu, Yeniçeri ordusunu, yani talimli ağır piyadeyi örgütlemiş olması da onun zamanındadır. Zırhlı süvari, henüz XIV. yüzyılda orduların temel askerî gücünü oluşturuyordu. 1396'da Bayezid, Rumeli'yi istilâ eden Haçlı ordusunu Niğbolu Kalesi önünde, on bin zırhlı süvarisini yanına alarak yıldırım gibi yetişip baskın yaparak bozguna uğrattı. 1302'de Osman Gâzi de bir Bizans ordusunu Yalak-Ova'da aynı biçimde denize dökmüştür (Bapheus/Koyunhisar Savaşı). Bu zafer, Osman Gâzi'ye Osmanlı hanedanını, yani Osmanlı beyliğini kurma şansını vermiştir. Top ve tüfeğin Balkan savaşlarında kesin belirleyici rolü II. Murad dönemindedir. II. Murad; 1422'de İstanbul'u kuşattığı zaman surları topla dövmüştür. 1440-1444 yılları, Macar Hunyadi Yanoş'un Rumeli'yi istilâ ettiği tarihe rastlar. O zaman panik hâlinde Anadolu'ya kaçmaya başlayan Osmanlılar, bu ölüm-kalım mücadelesinde tüfek ve tabur-cengi denilen yeni bir savaş taktiğini benimsediler ve galebe çaldılar (Wagenburg), (Varna, 1444). Özetle, Osmanlı başarısı, bir çağdaşlaşma çabasına bağlıdır.

Herkesin bildiği bir gerçek, İstanbul fethi, Fâtih'in Macar top ustası Urban'a yaptırdığı büyük toplar sayesinde gerçekleşmiştir. Ordu şehre, Topkapı'da "top yıkdığı gedikten" (bu deyim çağdaş kaynakta geçer) girmiştir. Fetihten sonra Fâtih, Urban'a İstanbul'da mükellef bir Bizans evi hediye etti. Osmanlı topçularını Avrupa'da en mükemmel topçu birliği haline getiren Kanûnî Sultan Süleyman'dır. O, bugün gördüğümüz büyük Tophâne fabrikasını kurmuş, toplarıyla alınamaz sanılan Rodos ve Macaristan'daki dağ gibi kaleleri fethetmiştir. Bir yabancı kaynak,

Tophâne'de bu dönemde yabancıların, bu arada Alman topçu ustalarının çalıştığını kaydetmektedir. Bununla beraber Kanûnî zamanında meydan savaşlarında, meselâ Mohaç'ta, hâlâ geleneksel Osmanlı taktiği, yani zırhlı sipahî timarlı ordusu kesin sonucu almakta esas rolü üstlenmiştir. Okyay, kılıç-kalkan ve mızrakla savaşan Timarlı ordusunun, ancak XVI. yüzyıl sonlarında, 1593-1606 savaşlarında önemini kaybettiği âşikâr bir hâle gelmiştir. Avrupa'nın yeni tip ateşli silâhlarıyla savaşan Avusturya-Alman askeri karşısında Osmanlı kumandanları, timarlı sipahîyle düşmana karşı koyamadıklarından Sultan'a gönderdikleri telhislerde acı acı yakınmaya başlamışlardır. Osmanlı zırhlı süvarisinin ve Avrupa'da feodal zırhlı süvari ordularının önemlerini kaybetmesi, XVI. yüzyıl dünya tarihinin en önemli gelişmelerinden biridir. Ateşli silâhlarda üstünlüğün Avrupa'ya geçmesi, zırhlı süvarinin üstünlüğünü kaybetmesi Osmanlı askerî gerileme döneminin de başlangıcıdır. İkinci binin sonlarında Avrupa, Batı ve Rusya, tank ve nükleer silâhlarıyla dünyada silâh teknolojisinde itiraz götürmez üstünlüğünü devam ettirmektedir.

Türk Devletlerinin Servet ve Güç Kaynağı: İpek Yolu

Türkler ve Moğollar, Avrasya'dan Çin'e, Avrupa'ya, Hindistan'a, İran'a yayılıp bu medeniyetlerin birbiriyle temaslarına aracı olmakla da tarihte büyük rol oynamışlardır. Akdeniz Lâtin dünyası, Roma imparatorluk çağından beri Çin ipeğini, Avrasya kavimlerinin deve kervanlarıyla gerçekleştirdiği ticaret yoluyla alıyordu. İpek nakliyesi ve ticareti, Hsiungnulardan Osmanlılar'a kadar Türk devletlerinin güç kaynağı olmuştur. İpek kervanlarına yol vermeyen Sâsânî İranı'na karşı Bizans, Göktürklerle ittifak kurmaya çalışmış, Bizans elçisi Zemharchos Göktürk hakanının her yanı ipekle döşeli otağını hayranlıkla bize tasvir etmiştir (Chavannes). Göktürk kitâbelerinde ipeğin Türkler için ne kadar önemli olduğu kaydedilmiştir. Avrasya'da Moğol Barış döneminde (*Pax Mongolica*), XIII. yüzyılda, ucuz ve bol miktarda Çin

ipeği, kervanlarla Karadeniz ve Akdeniz limanlarına (Anadolu'da Ayaş, Ephesus [Selçuk] ve Antalya başlıca ipek limanları) geliyor, oradan İtalya'ya nakledWiliyordu. Bu değerli mal kervanlarla geçtiği şehirlerde servetler bırakıyor, bu şehirlerde ipek sanayii yerleşiyordu. Göktürklerden sonra Çin-İran ipek yoluna Uygur Türkleri (840) egemen oldular. Uygurlar, yerli Doğu-İranlı Sogdlularla beraber, Taklamakan Çölü kenar şehirlerinde, Turfan, Kuça, Kaşgar'da, IX.-XII. yüzyıllarda ipek ticareti sayesinde, o zamanki dünyanın en zengin ve medenî toplumunu oluşturdular. Maniheizm, Nestoryen Hıristiyanlık ve nihayet Budizm onların yurdunda yerleşti; Çin ve Avrasya'da bu dinlerin yayılmasında Uygurlar önemli bir rol oynadılar. Uygurların Türk dilinde kütüphâneleri ve nefis duvar freskoları, XIX. yüzyılda Von Le Coq ve öteki Alman âlimlerince keşfedildiği zaman bu medeniyetin ne kadar gelişmiş olduğu meydana çıktı. Bulunan Uygur Türkçesiyle yazılmış binlerce metin, günümüzde *Uigurica* adı verilen araştırmalara konu olmaktadır. Uygur Türkçesi, her türlü soyut kavramı ifade edecek bir zenginliğe ulaşmıştı. İslamiyet'i kabul etmiş Karahanlı Türkleri döneminde, *Kutadgu Bilig* adlı eser (1069) bu dilin ne kadar gelişmiş olduğunu gösteren bir dil anıtıdır. Yazık ki, bozkır halkı olan ve Anadolu'ya gelip yerleşen Türkmenler, o zaman bu gelişmiş dili kullanacak düzeye erişmemişlerdi. Uygur Türklerinin dünya medeniyetine katkıları yalnız ipek ticaretiyle kalmadı, Çin'de icat edilen Çince ideogramlar kazılmış levhalarla baskı metodunu Uygurlar Türkçeye uygulayarak müteharrik harflerle baskı metodunu, yani matbaayı keşfettiler (Carter). Barut ve top, XIII. yüzyılda Çin'den Avrasya kavimleri sayesinde Avrupa'ya intikal etti. Prof. Singer'e göre, XIV. yüzyıla kadar teknoloji bakımından dünyanın en ileri ülkesi Çin'di ve Avrasya Türk halkı Çin medeniyetiyle çok eski bir dönemden beri sıkı temas halindeydi. Çin ipek tekstil teknolojisi, meselâ lüks *kemha* (kamoka) imâli, Çin'den Uygur-Sogd halkı tarafından batıya, İran, Bağdat ve Suriye'ye, oradan İtalya'ya geçmiştir (Sergent).

Uygurlar aracılığıyla Çin sanat motifleri, resim, tekstil ve çinide Osmanlı sanatına kadar etkilerini sürdürmüştür. Orta Asya'da Timuroğulları döneminde bir İslam Rönesansı'nın filizlenmesi, bu kültür alışverişinin XV. yüzyıldaki görüntüsüdür. İpek, Türk halkları ve devletlerinin zenginlik ve güç kaynağıyken, bu zenginliğe Anadolu Türklerini, özellikle Osmanlıları da katmalıyız. İpek üretim ve ticareti, *Pax Mongolica*'nın çöküşünden sonra İran'ın kuzey eyâletlerine geçti. Mâzenderân'dan Gilân ve Şirvân'a kadar bu eyâletler, Akdeniz ülkelerine Tebriz üzerinden ipek kervanlarını göndermeye başladılar. Osmanlılar Bursa'yı fethedince, Tebriz kervanları batıda en uzak merkez olarak Bursa'ya yönelmeye başladı. Bursa, daha XIV. yüzyılda, çağdaş Schiltberger'in gözlemlediği gibi, Yakın Doğu'nun önemli ipek ticaret ve sanayi merkezi durumuna yükseldi ve ikinci Tebriz oldu. Her yıl bu şehre kervanlarla gelen ipeği Galata'da yerleşmiş Cenevizli, Floransalı ve Yahudi tacirler âdeta kapışıyorlardı.* Osmanlıların Kuzey Anadolu'daki başlıca fetihleri, Tebriz-Bursa ipek yolunu güvence altına almak amacını güdüyordu. Osmanlılar, Tebriz'i beş kez ele geçirmişler, fakat elde tutamamışlardır. Bu dönemde Akdeniz'de ikinci büyük ipek pazarı Halep'ti (Halep 1516'da Osmanlı'ya geçmiştir). Tebriz-Bursa, Tebriz-Halep ipek yolu üzerindeki şehirler, bir yandan Erzincan, Tokat, Amasya, öbür yandan Bitlis, Diyarbakır, Mardin ipek ticaret ve sanayii sayesinde gelişmiş şehirlerdendir. Bir kelime ile, Türklerin 1000 yılından itibaren Orta Asya'dan Akdeniz'e kadar egemen kalmalarının temel bir faktörü, zırhlı süvari ordularının üstünlüğünden kaynaklanıyorsa, diğer bir temel faktör de Çin-İran-Akdeniz ipek yolunu ellerinde tutmalarıdır. II. Bayezid (1481-1512) döneminde ipek gümrük geliri beş milyon akçaya (yaklaşık 100 bin altın) yükselmiştir. Türklerin ipek ticareti tekeli, XIII.-XV. yüzyıllarda Venedik'i, XVI. yüzyılda Portekiz ve Hollanda'yı Avrupa'nın en zengin ülkeleri durumuna

* bkz. İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik, Sosyal Tarihi*, cilt I

getiren Hint baharat ticaretini tekellerinde tutmaları ile kıyaslanabilir. Onların denizlere hâkimiyeti, Osmanlıların karada askerî üstünlüğü, zenginlik kaynağının tekelini onlara garantiliyordu.

XIX. Yüzyılda İlk Devrim Hareketi (1908-1918): Osmanlı Saltanatı Sallantıda

Geçen yüzyılda Türkiye'de Batıcı Tanzimat reformlarının (1839-1876) 93 Harbi sonunda tamamen iflâs ettiğine inanan Müslüman Türk halkı, devletin İslam karakteri ve Sultan'ın mutlak egemenliği politikasına dönmüş görünüyor. Bununla beraber II. Abdülhamid döneminde her şeyin anayasa ve demokratik idare ile düzeleceğine inanan bir avuç aydın, anayasal rejim için gizli faaliyet içindeydiler. Bu son görüş, aydın askerî bürokratlarca paylaşılıyordu. 1900'lerde imparatorluk, Makedonya sorunu dolayısıyla yeniden ağır bir kriz içine girmişti.

1900'lerde Rumeli'nin kaybolma tehlikesi karşısında aydınlar, İttihâd ve Terakki Cemiyeti, özellikle askerî bürokrasi ve yeni yetişen erkân-ı harp subayları (aralarında Mustafa Kemal ve Enver Paşa) bir darbe girişimiyle Kanûn-i Esâsî rejimini, Meşrûtiyet'i geri getirdiler. Kanûn-i Esâsî altında eşitlik ilkesi sayesinde imparatorluk halkları arasında ortak Osmanlı vatanı için uzlaşma ve birlik gerçekleştirme umudu yüksekti. İttihâd ve Terakki'nin aslında Türkçü-Milliyetçi politikası, Tanzimat'ın Osmanlılık politikasıyla karşıtlık içindeydi. Müslüman halklar, Araplar ve Arnavutlar bile artık imparatorluktan ayrılmak istiyorlardı. Abdülhamid tahttan indirildi, kısa bir parlamenter idare dönemi ardından askerî bürokrasinin diktası geldi. Türkiye, bu rejim bunalımlarıyla sarsılırken, İtalya Trablus'u ve Oniki Ada'yı istilâ etti (1911-1912) (İtalyanlar Trablus'un terk edilmesi karşılığında Oniki Ada'yı boşaltmaya söz verdikleri hâlde sözlerinde durmadılar ve II. Dünya Savaşı sonunda, 1947'de adalar Yunanistan'a verildi).

Bağımsızlığını elde etmiş komşu Balkan devletlerinin gönderdikleri komitecilerin kışkırtmaları sonunda Makedonya sorunu

büyümüş, Rusya ve Avusturya-Macaristan arasında Balkanlar'da nüfuz rekabeti yeniden alevlenmiş, sorun barış adına büyük devletlerin müdahâlesiyle uluslararası platforma taşınmış, devletin bağımsızlığı ve geleceği ciddi bir tehlike altına düşmüştü. Şark Meselesi adı altında büyük devletler arasında, dünya barışı bahanesiyle, bir müdahâle ve nüfuz mücadelesi yeniden gündeme geldi.

İmparatorluk döneminde olup biten bu yıkıcı gelişmelerden alınacak ders, askerî darbe hareketlerinin bir çözüm getirmediği, aksine daha ağır sorunlara yol açtığı, düşmana fırsat verdiği ve dağılmayı çabuklaştırdığı gerçeğidir. 1909'da o kadar iyimserlikle başlayan Meşrûtiyet döneminin, nasıl bir dizi felâketle bittiğini unutmayalım. I. Dünya Harbi'ne sürüklenmemiz belki kaçınılmaz bir şeydi ama II. Dünya Harbi'nde basiretli bir bekleyişin ne kadar doğru olduğunu tarih göstermiştir.

Batılılaşma ve Lâikleşmenin Tarihî Kökenleri

Türkler, XI. yüzyılda İslam dünyasına girerek bu dünyayı idare etmeye başladıkları zamandan itibaren, İslam devlet idaresine yeni bir gelenek kazandırdılar. Avrasya imparatorluklarından gelen bu gelenek, Hakan'ın mutlak bağımsızlığı ve kamuya ait meselelerde yasama hakkının, kanûn koymanın, yalnız Hakan'a/Devlet'e ait olması biçiminde tanımlanabilir. Kanûn rejimi, aynı zamanda gerçek durumların gerektirdiği reform ve yenilikleri uygulamakta da vasıta olmaktaydı. Osmanlı ulemàsı, devlerin bağımsız işleyiş ve yasama faaliyetini, *istihsân* veya *maslaha* denilen şeriat kuralına göre yorumlamaktaydılar. Bu ilke, şu anlama gelmekteydi: İslam toplumu için daha iyi ne ise, o tercih edilecekti. Şeriatı daha katı yorumlayanlar ise, liberal ulema tarafından onaylanan devlet kanûnlarının gerçekte şeriata aykırı yenilikler, bid'at olduğunu iddia etmekteydiler. Bu iddia, devletin yasama gücünü destekleyen "resmî" veya bürokratik ulema ile, toplumda imtiyazlı sınıfa karşı halkın sözcüsü rolünü benimseyen "popüler" ulema arasında sü-

rekli bir çekişmeye yol açmıştır. Popüler ulema için camide verilen hutbeler kuvvetli bir propaganda zemini sağlamaktaydı. Başka bir deyişle, şeriat'ın liberal ve katı yorumları, XVI. yüzyılın ortasından itibaren Osmanlı/Türk toplumunda siyasî, kültürel ve sosyal çekişmelere yol açmış ve XIX. ve XX. yüzyılda "ilerici" akımın hız kazandığı sırada, "ilericiler" ile "gericiler" arasındaki hararetli mücadelenin ilk aşamasını oluşturmuştur.

Eski Türk devletlerinde yönetici seçkin zümre; vergi ödeyen üretici sınıfların, reâyânın üzerinde, imtiyazlı bir yere sahipti ve daima bunun bilincindeydi. Ancak bu zümre, Osmanlı hanedanı hariç, imtiyazlı statüsü babadan oğula geçen soylu bir sınıf yaratamadı. Hükümdar, devletin çıkarlarına hizmet edecek herhangi birini veya kulunu seçerek, yönetici seçkin zümresine yerleştirmekteydi. Yönetici zümre içinde merkezî bürokrasi, özel bir konumdaydı. İdarecilerden oluşan bu merkezî bürokrasi, bütün devlet teşkilâtının sinir sistemini oluşturmaktaydı ve devlet çıkarlarının gerektirdiği biçimde kanûnlar yapabilme gücüne sahipti. Tek bir kelimeyle bu zümre, fiilen devleti bağımsız biçimde kontrolü altında tutmaktaydı. Böylece bürokrasi, gerçekte sultanın mutlakiyetini paylaşıyordu.

Sırf devletin çıkarı fikriyle hareket eden merkezî bürokrasi, ilerici reformlardan sorumluydu ve Osmanlı Devleti'nde reform, Batılılaşmaya yol açan akımın kaynağı haline geldi. Bu merkezî örgüt, doğal olarak askerî, sivil ve dinî bürokratlardan oluşuyordu.

XIX. yüzyılda yönetici seçkin katman, merkezî bürokrasi, "devlet" için en iyi siyasetin, devletin bütünlüğünü korumak amacıyla, Batı ile ittifak ve Batılılaşmak olduğunu ileri sürüyordu. Habsburg ve Romanov İmparatorlukları'nın askerî emperyalizmi, Batılılaşma sürecini güçlendirmek için neden sayılıyordu.

Öbür yandan sivil ve askerî bürokratlar, imparatorluk sisteminin çöküşü sırasında, bağımsız Türk ulus ve kültürünün başsavunucuları olarak ortaya çıkacaklardır. Bu bürokratlar, XIX. yüzyıl

reformcu bürokratlarını izleyerek, ilkin Tanzimat Dönemi'nde (1839-1877) başlatılmış olan demokrasi ideallerinin köktenci taraftarı oldular. 1880'lerden itibaren, bir *Osmanlı* toplumu yaratmak idealiyle her vilâyette pozitif ilimleri öğreten idâdî liselerinin açılması, aydın Batıcı bir kuşak yetişmesini sağladı. Atatürk nesli, bu temelde kurulan yeni askerî mekteplerde yetişti. *Batılılaşma*, 1908 Jön Türk Devrimi ile Kurtuluş Savaşı sırasında, seçkin zümre arasında kökleşmiş bir gelenek, vazgeçilmez bir ideal, bir kurtuluş simgesi hâlini aldı.

Eğer Türkiye, kendi kimliğini ve milli kültürünü geliştirerek modern dünyada bağımsız bir milli devlet olarak ortaya çıktıysa, bu başlıca eğitim, gazete ve bu kuşak içinde sivrilen aydın liderlerin çabaları sayesinde olmuştur. Başka bir deyişle, Türkiye bağımsız ulus devleti varlık ve gelişimini, devlet ve toplumu tam olarak Batılılaştırma idealini benimseyen seçkin bir zümrenin liderliğine borçludur.

Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma süreci, her defasında değişik amaçları olan çeşitli aşamalardan geçti. Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlarında bürokratlar, Hıristiyan Avrupa'nın silâh ve âletlerini almaya yöneldiler. Bu alıntılar, Osmanlının askerî gücünü Batılılarla aynı seviyeye getirmekte ve Doğulu rakiplerine karşı onları üstün kılmaktaydı. Gemi mühendisliği, yeni istihkâm yöntemleri, denizcilik, topçuluk ve askerî taktikler buna dahildir. Dinî bakış açısından, bürokrat ulema, bu tür teknik alıntıları yasaklayan dinî bir kural olmadığını düşünmekte ve Hz. Muhammed'in savaşta düşmanın hilelerine başvurmanın caiz olduğu hakkındaki hadisine dayanarak bunlara izin vermekteydi.

Bu tür teknolojik becerilerin Osmanlı ülkesinde cömert bir biçimde ödüllendirilmesi, Rönesans İtalyası'nda bilinmekteydi; böylece Türkiye birçok ünlü Batılı ustanın ilgisini çekiyordu. Meselâ, Leonardo da Vinci'nin Haliç'e bir köprü inşâ etme projesi saray arşivinde bulunmuş ve yakın zamanlarda Franz Babinger tarafından yayımlanmıştır. İspanya ve İtalya'dan kovulan on

binlerce Yahudi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çeşitli şehirlere yerleşmiş ve değişik sanatların, özellikle Selânik ve Safed'de gelişmiş bir yünlü sanâyinin yerleşmesinde rol almışlardır. Kesin bir şekilde söyleyebiliriz ki, Osmanlı Türkiyesi, Batılı olmayan ülkeler arasında, Batı medeniyeti ile yakın ilişkiye girmiş olan ilk ülkedir. Savaş, ticaret, tutsaklar, dönmeler, mülteciler aracılığıyla çeşitli bağlantılar, Pera, Selânik ve Beyrut gibi Avrupalı tüccar topluluklarını içeren liman şehirleri yakın kültür ilişkilerini ve etkileşimi mümkün kılmaktaydı.

Ancak Osmanlı Batılılaşması bu aşamada, tek tek kültür ögelerinin alınmasıyla sınırlıydı. İkinci aşama, XVIII. yüzyılda, askerlikle ilgili alanlarda Batılı ilimleri okutmak üzere Avrupalı uzmanların çağrıldığı, askerî okulların açıldığı ve matbaanın getirildiği dönemdir. Böylece, Osmanlı kafası, ilk defa Batı ilmi ile sistemli biçimde temasa geçiyordu. Daha XVII. yüzyılda, Osmanlı aydın bürokratlarının, İtalya'da eğitim görmüş Rumlarla, yalı ve konaklarda en liberal biçimde tarih, felsefe, siyaset ve ahlâk konularını tartıştıkları bir çeşit kulüpler meydana çıkmıştı (Örneğin, Dimitri Kantemir'in Boğaz'daki yalısı).

Bu dönemde yazarlar arasında, Osmanlı/Türk düşüncesinde lâiklik akımının başlangıcı sayılabilecek lâik bir dünya görüşü yaygınlaştı (N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*). En önemli değişim, Türkler'in Batı medeniyetine karşı yeni bakış açılarıydı; böyle bir yaklaşım, her çeşit kültür özdeşleşmesinin önkoşulunu oluşturan hayranlık ve anlama arzusunu uyandırıyordu. Bu ilk Osmanlı Aydınlanma Çağı, Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile giderek büyüyen siyasî ve ekonomik bağımlılığı ile ilgiliydi ve taraftarları reformcu bürokratlar arasından çıkmaktaydı.

Osmanlı Batılılaşması'nın üçüncü aşaması, Tanzimat (1839-1877) Dönemi'nde Batılı idarî ve siyasî kurumlarını aktaran uygulamalar ve Osmanlı Devleti'nin bu temele dayanarak yeniden yapılandırılmasıyla başladı. Bununla beraber, liberal reformcu bürokratlar, bunu yine de İslam toplumunun iyiliği için alınan

teknik vasıtalar olarak değerlendiriyorlardı. Bu radikal girişimin açıklaması ve gerekçesi olarak, imparatorluğu 1839'daki hayatî bunalımdan (1832-1839 Mehmed Ali olayı) kurtarma çaresi gösteriliyordu. Tanzimat, yani devletin yeni nizâmlarla yapılanması olarak bilinen liberal reformlar, Fransızcadan çevrilen birçok idarî kanûnun uygulanmasından ibaretti. Bu reformlar, aslında, Batı Avrupa krallıkları modeline göre merkezî bir bürokratik devlet sistemi yaratmayı amaçlıyordu.

Bir bakıma, Batılı kapitalist milletler tarafından tavsiye ve kabul ettirilen Osmanlı reformları, o milletlerin genişleyen pazar ihtiyaçlarını tatmine yarıyordu (Bailey). Bu reformlar, Batılılara ve imparatorluğun gayrimüslim tebaasına, yarı lâik bir hükümet sistemi içerisinde geniş garantiler veren ticarî, idarî ve hukukî teminatlarla liberal bir rejim getirmekteydi.

Tanzimat Dönemi'nin liberal reformları, 1876'da ilân edilen ilk Osmanlı Anayasası ile zirveye ulaştı. 1876-1877'de Osmanlı'nın bu kısa ömürlü parlamentolu hükümet deneyimi, konuyla ilgili bir monografi yayımlayan Devereux'e göre, aslında oldukça başarılı olmuştu. Ancak hükümetin seçimlerde çok ilkel bir oylama sistemine başvurduğunu da söylemek gerekir. Her hâlükârda, Avrupa dışındaki ilk anayasalardan biri olan Osmanlı Anayasası, 1923 Türkiye Cumhuriyeti'ne doğru atılmış önemli bir adımdır. Cumhuriyet döneminde yarım yüzyıldan fazla süren siyasî tecrübe, XIX. yüzyıldaki liberal hareketin aracısız bir ürünü olan demokratik hükümet sisteminin, Türkiye'nin siyasî yaşamında kalıcı olduğunu kanıtlamıştır, Türkiye'de bugün, hiçbir hükümet halkın oyunu elde etmeden ayakta kalamaz. Artık her kademedeki Türk vatandaşı, kendi hükümetini seçmeye alışmıştır. Bununla beraber şu da bir gerçektir ki, Batılı reformlar Osmanlı-Türk devletinde ve toplumunda ikiliğe yol açmıştır.

Türkiye devlet ve toplumunda görülen bu ikilik ve çekişmeye özellikle açıklayıcı bir örnek verebilmek için adlî sistemin lâikleşme sürecini ele alalım. XIX. yüzyıldan önceki devirde, kadı

mahkemesi bir adlî mahkemeden fazla bir şey ifade etmekteydi. Bu mahkeme, aynı zamanda, âyanın, esnaf kethüdâlarının ve mahalle imamlarının avarız vergisi gibi bazı vergileri yerel halk arasında dağıtmak, sultana gönderilecek arz ve şikayetleri kaleme almak veya fiyat tespit etmek gibi çeşitli görevleri yerine getirmek için bir araya geldikleri bir meclisti. Tanzimat Dönemi'nde bu tür cemaat faaliyetleri, daha kapsamlı idarî sorumluluklar içeren taşra meclislerine aktarılacaktır. Aynı zamanda, şer'î mahkemelerin yetkileri giderek kısıtlanmaktaydı. Şeriatın borçlar ve vecibeleri içeren bölümü, *nizâmîyye* denilen lâik mahkemelerin yetkisi altına verilmekteydi. Yeni mahkemelere duyulan ihtiyacın ilk önce, XVIII. yüzyıl ticarî devriminin etkisi altında giderek karmaşık şekillere bürünen ticarî muâmeleler alanında ortaya çıkmış olması ilginçtir. XVIII. yüzyılın sonunda devlet, tüccarların kendi aralarında çıkan anlaşmazlıklara bir çözüm getirmek için Müslüman ve gayrimüslim yerli ve yabancılar arasında lâik bir mahkemenin kurulmasını onayladı; 1850'de Fransa ticaret kanûnuna dayalı yeni bir ticaret kanûnu ilân edildi. Nihayet 1860'ta kurulan yeni *Nizâmîyye* mahkemeleri, devlet tarafından tâyin edilen ve tüccar cemaatinin seçtiği üyelerden oluşmaktaydı. *Nizâmî* sıfatı, devlete ait lâik nizâmlar için kullanılmaktaydı.

Ticaret ve Ceza mahkemeleri, şer'î mahkemeler ile yan yana işleyen lâik mahkemelerdi. Hukukta ve adliyede ikili bir sistemin oluşması, yargılama alanında ciddi karışıklığa yol açtı. Yeni kurulan mahkemeler, şeriata ters düşen hiçbir hususta karar veremezlerdi ve şeriatın yargılama alanı içinde bulunan kişiler için bu lâik mahkemelere tâyin edilmiş müftüden fetvâ almak zorunluydu.

Tanzimat Dönemi'nde Batılı bir adlî sistemin kabul edilmesi, özellikle Fransız Medenî Kanûnu'nu getirmek için yapılan tasarılar, Cevdet Paşa'nın hâtırâtında yansıttığı gibi, Osmanlı uleması arasında ciddi bir sıkıntıya yol açtı. Bu tepkinin sonucu olarak, şeriatın muâmelâta ait bölümü, ulemadan oluşan özel bir komisyon tarafından yeni bir sınıflandırma sistemi ile yeniden düzenlenmiş ve 1855

ile 1869 arası yayımlanmıştır. İlk defa, tek bir sistematik, kodifiye İslami kanûn mecmuası *Mecelle*, hem şer'î hem de lâik nizâmî mahkemelerde kullanılmak üzere resmî bir metin olarak ilân edilmiştir. Bundan sonra mahkemelerde verilen kararlar, Şeyhülislam'a gönderilecekti; ancak Mecelle ne Osmanlı toplumunun giderek artan karmaşık ticarî ilişkilerini karşılamada, ne de şer'î mahkemelerin durumunu kurtarmada başarılı olmuştur.

Ancak daha sonraları, 1876 Anayasası'nın yinelediği gibi, Osmanlı Devleti, İslami bir devlet olarak şeriatın, diğer bütün yasama yetkileri üzerinde olduğu ilkesini onayladı. Tutucu Müslüman kitleler, Batılı adlî kurumları kuşku ile karşılamışlardı. Osmanlı uleması, kendi konumunu koruma çabası içinde, İslami sistem içinde yenilikler getirmeyi sürdürdü. Daha 1855'te, mahkeme nâiblerinin eğitim ve seçimine dair yeni bir uygulama kabul edilmişti. Şer'î vesikaların nasıl düzenleneceğine dair başka uygulamalar da yayımlanmıştı. Nihayet, 1915'te, şer'î mahkemeler için dava usûlü kanûnu uygulamaya konuldu. Adlî gücün devlet denetimi altında birliğini savunan İttihâd ve Terakki yönetimi zamanında, lâikleşme hareketi kuvvet kazandı. 1914'te dinî mahkemelerin denetimi, Şeyhülislam'ın elinden alınarak, öbür mahkemeler gibi Adalet Bakanlığı'nın denetimine verildi.

Tam radikal lâikleşme, ancak Cumhuriyet döneminde, TBMM tarafından 1924'te Şer'î mahkemeler ilga edildiği ve 1926'da Mecelle'nin yerine İsviçre, İtalyan ve Alman yasalarına dayanan lâik Medenî Kanûn ile Ceza ve Ticaret kanûnları kabul edildiği zaman gerçekleşti.

Osmanlı'nın lâikleşme hikâyesi, sadece kurumsal olarak denetlenen eğitim ve adliye alanında değil, sosyal yaşam, ahlâk, âdap ve sanat alanlarında, yani Türk toplum hayatının her cephesinde görülür. Bir yandan bürokratlar tarafından tepeden gelen lâik Batı kurumları, öte yandan geleneksel değer sistemine sıkı sıkıya yapışan kitleler tarafından desteklenen geleneksel İslâm kurumları arasında bir ikilik ve çekişme ortaya çıktı. Çekişme,

Tanzimat döneminde Yeni Osmanlılar önderliğindeki hararetli tartışmalarda, özellikle 1860'larda Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın gazete makalelerinde, sonraları daha analitik bir biçimde Ziya Gökalp'in sosyolojik yazılarında ifadesini buldu.

Tanzimat Dönemi'nin iki vatansever aydını, Namık Kemal ve Ziya Paşa, dışarıdan esinlenen veya zorla kabul ettirilen, hem geleneksel sosyo-ekonomik sistem hem de geleneksel değer sistemi üzerinde yıkıcı etkileri bulunan Batılılaşmayı şiddetle eleştiriyorlardı. Bu yazarlar, Batılılaşmayı bürokratik zorbalık ile özdeşleştiriyorlar, böylece hükümete karşı halk tepkisini dile getiriyorlardı. Halk, Batılılaşmayı; geleneksel esnaf düzeninin bozulması, Avrupa makine mamûllerinin (*mâli fatura*'nın) pazarı istilâsı sonucu gelen işsizlik ve İslami gelenekler ve değerler sisteminin yozlaştırılması olarak değerlendiriyordu.

Namık Kemal ve Ziya Paşa, Türk halkının sorun ve görüşlerini genel olarak açıkça şöyle dile getirmekteydiler:

1. Batılılaşma reformları, Batı Avrupa ile işbirliği yapan bir bürokrasi tarafından zorla kabul ettirilmiştir. Bürokratlar, böylece ülke çıkarlarının çözümünü, yalnız kendi çıkarlarıyla ilgilenen yabancı güçlere bırakmaktadırlar.

2. Bürokratlar, Batılaşmayı kendi istibdatlarını sağlamlaştırmak için kullandılar. Namık Kemal ve Ziya Paşa, bu durumu değiştirmek için bir anayasa ve parlamento rejimi taraftarıydılar.

3. Namık Kemal ve Ziya Paşa, asıl sorunun ekonomik nitelik taşıdığını görüyorlardı. Kapitülasyon rejimi altında ithâl edilmiş Avrupa makine dokumalarının, ülkedeki yerel sanayiyi öldürdüğünü ve geleneksel sanatların yerini alabilecek hiçbir yerel sınaî işletme olmadığından işsizliğin yaygınlaştığını acı acı gözlemlemekteydiler.

4. Bu dönemde Batı tarafından yürütülen ekonomik sömürü bilinen bir gerçekti. Namık Kemal 1869'da şöyle yazmaktaydı: "Nihayet İngiltere ile olan ticaret antlaşmasını yenileyebildik. Ancak nasıl? Mâliyemizin feci hâlini gören sabık Lord Palmers-

ton, anlayışlı davranıp lehimize bazı değişikliklere taraftar oldu... Soru şudur: 'Bâb-ı Âli, mâhirâne bir diplomasi ile Avrupalı güçlere, kapitülasyonlar altında zorla kabul ettirilen insafsız şartları gösterir ve bizim haklı konumumuzu onlara kabul ettirebilir mi?' Eğer Osmanlılar, yeni bir savaş (Ruslara karşı) açar ve yenilirse, büyük devletler, böyle bir felâketin, medenî dünya üzerindeki neticelerinin tamamıyla farkındadırlar." Kemal, ülkenin ekonomik çöküşünden Tanzimat'ın liberal siyasetini sorumlu tutuyordu. Kendisi, iç gelişme tasarıları ile doğal kaynakların Osmanlılar tarafından işletilmesini öneriyordu.

5. Batı'ya olan bağımlılık ile zorla kabul ettirilen reformları eleştiren Yeni Osmanlılar, aynı zamanda Batı'nın kültür, ahlâk ve âdâpta taklit edilmesini şiddetle eleştirmekteydiler. Avrupa kanûnlarının ithaline karşıydılar.

Yeni Osmanlılar, hars (kültür) ile medeniyet arasında kesin bir ayrım yapmaktaydılar. Endüstrileşmek, ticaret ve diğer maddî alanlarda Batılı usûllerin alınmasına taraftar olmakla beraber, kültür ve yaşam tarzında Avrupa ile özdeşleşmeyi reddediyorlardı.

Yeni Osmanlılar, aynı zamanda mutlak kanûn egemenliğine dayanan meşrû (anayasal) hükümet ve idare programlarını, İslami ilkelere bağladılar. Anayasa hazırlanırken her maddenin müftü tarafından incelenmesini ve müftünün oyuna bağlı kalınmasını talep ettiler. İslam toplumundaki bozuklukların kaynağının, İslam dini olduğu iddiasına şiddetle karşı çıktılar. Onlara göre, tam tersine anarşi ve çöküşün sebebi, şeriatın tam uygulamaya geçirilmemesi ve ikili bir adlî sistemin sürdürülmesidir. Özetle, 1860'ların Yeni Osmanlılar hareketi, denetimsiz Batı kapitalizminin sömürüsü ve Batılıların ülkedeki işbirlikçilerine karşı bir protesto olarak tanımlanabilir. Hareket, Batılılaşma ile bürokratik istibdat idaresine karşı yöneltilmiştir. Daha da ilginci, bütün hareketin duygusal özünü ve değer sistemini İslamda bulmasıdır. Durum, günümüzdeki çekişme konularının çok eskilere gittiğini göstermesi bakımından ilginçtir.

Kültür ve medeniyet ayrılığı olarak ikili bakış açısını reddeden Atatürk, Batılılaşmayı Tanzimatçılar gibi en radikal şekliyle algıladı. Yeni Türkiye ulus-devletinde atılacak mantıklı adım, devletin tam olarak lâikleştirilmesiydi. Atatürkçülükteki topyekûn lâiklik gelenekçi-tutucular tarafından reddedilmekle beraber, günümüz İslam dünyasında temel bir mesele olarak tartışılmaktadır. Atatürk hiçbir zaman dinî bir reformcu olmaya özenmediği hâlde, gerçekte İslamiyet'te ileriye dönük derin bir devrim yapmıştır. Lâikliğin, Türk toplumunda birçok karmaşık soruna, sosyal-kültürel çatışmalara çözüm getireceği düşünülüyordu.

Modern Türkiye'nin bugün içinde bulunduğu sarsıntılar, dinamik ve gelişen toplumlarda ortaya çıkan temel demografik, ekonomik ve sosyal sorunların belirtileridir, fakat yine de bu sorunlar bir kültür ve kimlik bunalımı olarak yorumlanmaktadır.

Özetle, ikinci bin sonunda Türkiye'nin içinde bulunduğu mücadele, aslında uzun bir tarihî gelişimin sonucudur. Bu sürecin yeni aşamasında yeni sorunlar, yeni güçler sahnededir ve çözüm arayan gruplar, Atatürkçü, sosyalist veya gelenekçi-İslamcı olsun, bu sorunlara kendi sistemleri kapsamında yanıt bulmaya çalışmaktadırlar. Bugün Türkiye, içerisinde Ortaçağ Osmanlı bürokratik, patron-kul sistemine yer olmayan, sosyal bakımdan giderek farklılaşan, çoğulcu bir topluma doğru gelişme gösteren bir ülkedir. Yeni koşullarda, sivil ve askerî bürokrasi ve İslamcı partiler, bu sosyal farklılaşmayı anlamak ve sorunları çoğulcu demokrasi içinde çözmeyi benimsemek zorundadır. Bugün dünya düzeni de ancak böyle bir çözümü kabul eder. Türkiye'nin içinde bulunduğu iç ve dış sorunlar bunu gerektirir.

Kaynakça

Akyıldız, A., *Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform*, 1836-1856, İstanbul: 1993.

Atatürk, K., *Söylev ve Demeçler*, 4 Cilt, Ankara, 1954-1961.

Berkes, N., *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, 1974.

Bailey, F.E., *British Policy and the Turkish Reform Movement*, Cambridge, Mass, 1942.

Chavannes, E., *Documents sur les Tourkiue (Turcs) Occidenteaux*, Paris, 1941.

Dankoff, R., *Wisdom of Royal Glory, (Kutadgu Bilig)*, Chicago, 1983.

Davison, R.H., *Essays in Ottoman and Turkish History, The Impact of West*, Austin: UTP, 1990.

Devereux, R., *The First Otoman Constitutional Period*, Baltimore, 1963.

Edhem, H., *Düvel-i İslâmiyye*, İstanbul, 1927.

Fleischer, C., *Bureaucrat and Intellectuel in the Ottoman Empire*, Princeton, 1986.

Golden, P.B., *An Introduction to the History of Turkıc Peoples*, Wiesbaden, 1992.

Hanioğlu, M.Ş., *Osmanlı İttihâd ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler*, İstanbul, 1985.

İnalcık, H., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1600*, I, Cambridge, 1994.

Rasonyi, L., *Dünya Tarihinde Türklük*, Ankara, 1942.

Somel, S.A., *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908*, Leiden: Brill, 2001.

Tekin, T., *Orhon Yazıtları*, Ankara, 1988.

Turan, O., *Selçuklu Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul, 1969.

Zilfi, C.M., "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth Century İstanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, 45/4 (1986), s. 251-269.

Osmanli Tarihi Kronolojisi

1261-1310 Batı Anadolu'da Menteşe, Aydın, Saruhan, Karesi ve Osmanlı gâzi Türkmen beyliklerinin kuruluşu.

1269 Menteşe Türklerinin Karya'daki Bizans limanlarını fethi.

1302 Osman Gâzi'nin İznik'i kuşatması, Bizans ordusunu Koyunhisar'da (Bapheus, Hersek) denize dökmesi.

1303 Katalan ücretli asker kumpanyasının Türklere karşı Bizans hizmetine girmeleri; Menteşe Türklerinin Efes'i fethi.

1304 Osman'ın Lefke, Akhisar, Mekece, Geyve fethi.

1305 Orhan'ın Sakarya Seferi: Karaçepüş ve Karatigin'i fethi.

1308 Aydın Türklerinin Birgi'yi alması; son Selçuklu sultanı II. Mesud'un ölümü.

1313 Saruhan Türklerinin Manisa'yı fethi; Bizans'ta iç savaşın başlaması.

1324 Osman Gâzi'nin ölümü ve Orhan'ın tahta çıkışı.

1326 Bursa'nın fethi (6 Nisan).

1327 Bursa'da ilk Osmanlı gümüş parasının (akçe) basılması.

1329 Eskihisar/Pelekanon'da Orhan'ın III. Andronikos'un ordusunu bozguna uğratması (1 Haziran).

1331 İznik'in fethi (2 Mart).

1332 İzmir Beyi Umur'un ilk Balkan seferi.

1333 Orhan İzmit önünde. İmparator yıllık haraç ödemeyi kabul eder.

1335 Ebû Said Han'ın ölümü, İlhanlı Moğol İmparatorluğu'nun dağılması, Anadolu beylerinin bağımsızlığı ve Sultan unvanı almaları.

1337 İzmit'in fethi.

1341-1347 Bizans'ta iç savaş.

1344 Haçlıların İzmir limanında yerleşmesi.

1345 Osmanlılar Karesi Beyliği'ni ilhak ediyor.

1346 Orhan'ın, VI. İoannis Kantakuzenos'un kızı Teodora ile evlenmesi.

1352 Orhan'ın Cenevizlilere kapitülasyon vermesi; Orhan'ın oğlu Süleyman'ın, Bizans ile Sırplara karşı seferi, Süleyman'ın Çimpe'yi (Tsype) alması.

1352-1354 Trakya'da fetihler.

1353-1356 Cenevizlilerle Venedikliler arasında savaş, Osmanlı-Ceneviz ittifakı.

1354 Osmanlıların Ankara ve Gelibolu'yu (2 Mart) işgali; Kantakuzenos'un tahttan çekilişi (10 Aralık).

1355 Sırp kralı Stefan Duşan'ın ölümü (20 Aralık); Sırp İmparatorluğu'nun parçalanması.

1357 Süleyman Paşa'nın ölümü; Şehzade Halil'in tutsaklığı, Osmanlı-Bizans barışı.

1359 Şehzade Murat (Murâd) Trakya'da Osmanlı saldırısını yeniden başlatıyor; Çorlu'nun fethi.

1361 Şehzade Murad'ın Edirne'yi fethi (ilkbahar).

1362 Orhan'ın ölümü; I. Murad'ın tahta çıkışı; Anadolu'da Osmanlılara karşı ayaklanma.

1363-1365 Güney Bulgaristan ve Trakya'da Osmanlı fetihleri; Filibe'nin fethi.

1364-1366 Bizans ve Bulgaristan arasında savaş, Osmanlı-Bulgar ittifakı.

1366 V. İoannis'in Budin'e gitmesi; Papa, Osmanlılara karşı haçlı

savaşı ilân ediyor; Savoyalı VI. Amadeo' nun Gelibolu'yu alması (Ağustos).

1369 V. İoannis'in Roma'ya gitmesi, Osmanlı'ya karşı Haçlı seferi tasarısı.

1371 Çirmen'de Sırp prensleri Vukaşin ve Uglyeşa'ya karşı Osmanlı zaferleri (26 Eylül), Murad Kara-Biga kalesini alır.

1372-1373 Balkan Devletleri ve Bizans'ın Osmanlı egemenliğini tanımaları, Andronikos ile Osmanlı şehzadesi Savcı'nın babalarına karşı birleşik isyanları (bahar) ve yenilmeleri (Eylül).

1376 IV. Andronikos'un Osmanlı ve Cenevizli desteğiyle İstanbul'a girmesi (12 Ağustos).

1377 Andronikos'un Gelibolu'yu Osmanlılara geri vermesi.

1375-1380 Osmanlılar, Germiyan ve Hamidili Beylikleri'nin kimi bölgelerini ilhak ediyor.

1379 V. İoannis Paleologos'un Osmanlı yardımıyla Bizans tahtını yeniden ele geçirmesi (Temmuz).

1378-1381 Cenevizlilerle Venedikliler arasında savaş.

1383 Osmanlılar Serez'de (19 Eylül).

1385 Sofya ve Niş fethi, Sırp kralı haraçgüzar.

1386 Murad Karaman-ili'ni istilâ eder, Frenk Yazusu Savaşı.

1387 Selânik'in fethi (Nisan). Evrenos Mora'da (Eylül).

1388 Müttefik Sırp, Boşnak ordusunun Osmanlıları Ploçnik baskını (27 Ağustos); Osmanlıların Kuzey Bulgaristan'ı işgali (güz).

1389 Kosova Meydan Savaşı (15 Haziran); Sultan Murad'ın şehit düşmesi, I. Bayezid'in cülûsu.

1389-1390 Bayezid'in Batı Anadolu fetihleri ve Menteşe, Aydın, Saruhan, Germiyan ve Hamidili Beylikleri'ni ilhakı.

1390 Karamanlıların yenilmesi; Paleologoslar Bayezid'in Anadolu ordusunda.

1391 Osmanlılar Antalya ve Alanya'da; Osmanlıların Üsküp'ü alması ve Kuzey Arnavutluk'ta baskınlar düzenlemesi.

1392 Osmanlılar Kastamonu ve Amasya'da; Sivas Sultanı Kadı Burhaneddîn karşısında gerileme.

1393 Bayezid'in Balkanlar'a dönmesi ve Paleologoslar ve Balkan beylerini Karaferiye'de huzuruna çağırması.

1394-1396 Bayezid'in Kostantiniye kuşatması.

1394 Tesalya'nın fethi; Mora'ya akınlar.

1395 Bayezid'in Erdel ve Eflâk seferi; Argeş Savaşı (17 Mayıs); Eflâk Voyvodası Osmanlı haraç-güzârı oluyor; Bulgaristan Kralı Şişman'ın idamı (3 Haziran); Osmanlılara karşı Venedik, Macaristan ve Bizans ittifakı.

1396 Haçlı ordusunun Balkanları istilâsı, Niğbolu meydan savaşı (25 Eylül).

1397 Bayezid'in Anadolu'ya dönmesi ve Karaman'ı ilhak etmesi.

1398 Bulgar Vidin Prensliği ve Kadı Burhaneddîn'in beyliğinin ilhakı.

1399 Fırat Vadisi'ndeki Memlûk kentleri Malatya ve Elbistan'ın fetihleri.

1400 II. Manuel Paleologos Avrupa'da; Timur'un Sivas'ı yağmalaması (10 Ağustos).

1401 Bayezid Erzincan'da.

1402 Ankara Savaşı (28 Temmuz); Timur'un İzmir kalesini Aziz Yahya Şövalyelerinden geri alması (Aralık).

1403 Bayezid'in Akşehir'de intiharı (8 Mart); Timur'un Anadolu beyliklerini diriltmesi; Süleyman Edirne'de, İsa Bursa'da ve Mehmed Amasya'da olmak üzere Bayezid'in oğulları arasında taht savaşı; Süleyman ile Hıristiyan devletler arasında antlaşmalar; Selânik'in Bizanslılara geri verilmesi (Ekim).

1406 Çelebi Mehmed ile Süleyman arasında savaş.

1410 Süleyman'ın Musa'yı Rumeli'nde yenmesi (15 Haziran ve 11 Temmuz).

1411 Musa'nın Süleyman'ı yenmesi (Şubat) ve Kostantiniye'yi kuşatması (yaz).

1412 Musa'ya karşı Mehmed ile İmparator II. Manuel arasında antlaşma (Temmuz).

1413 Mehmed'in Rumeli'de Musa'yı yenmesi (15 Temmuz); Osmanlı topraklarını birleştirmesi; Karamanlıların Bursa'yı kuşatması ve yağması.

1414 I. Mehmed'in Konya'yı kuşatması; Hamidili'nin fethi.

1415 I. Mehmed'in Batı Anadolu seferi, İzmir bölgesinin yeniden ilhakı (yaz); Venedik ile çatışma.

1416 I. Bayezid'in oğlu Mustafa Rumeli'nde; Pietro Loredano'nun Gelibolu'da Osmanlı donanmasını yakması (29 Mayıs); Şeyh Bedreddin'in isyanı (yaz) ve idamı (18 Aralık); Eflâk Voyvodası Mirčea'nın Silistre ve Deliorman'ı işgal etmesi (güz); I. Mehmed'in Çandarlı Beyliği'ni işgal etmesi.

1417 I. Mehmed'in Karaman'ı istilâsı (güz), Kırşehir ve Niğde'yi ilhak etmesi.

1418 I. Mehmed'in Canik seferi.

1419 Mirčea'ya karşı sefer; Yerköyü'nün fethi.

1421 I. Mehmed'in ölümü; II. Murad Bursa'da (Mayıs); Rumeli'nin Mustafa'nın denetimine geçmesi.

1422 Mustafa'nın Ulubat'tan çekilmesi ve Edirne'de idam edilmesi (Ocak); Murad Kostantiniye'yi kuşatıyor (2 Haziran-6 Eylül); kardeşi Mustafa'nın Anadolu'da isyan etmesi.

1423 II. Murad'ın kardeşi Mustafa'yı yenmesi ve idam ettirmesi, onu destekleyen Çandarlılarla Karamanlılara boyun eğdirmesi; Turahan Bey Mora'da (Mayıs).

1423-1430 Selânik Venedik yönetiminde; Osmanlı-Venedik savaşı.

1424 Osmanlılarla Bizanslılar arasında barış antlaşması.

1425 Murad'ın İzmir beyi Cüneyt'i ortadan kaldırması; Menteşe ve Teke'nin yeniden ilhakı.

1427 Sırbistan despotu Stefan Lazarevic'in ölümü (19 Temmuz); Macarlar Belgrad'da, Osmanlılar Güvercinlik'te; Sigismund Yerköyü'nü (Giurgiu) alır; Karamanlılar Hamidili'nde.

1428 Osmanlı-Macar barışı.

1429 Şahruh Azerbaycan'da.

1430 Osmanlıların Selânik (29 Mart) ve Yanya'yı fethi.

1432-1433 Güney Arnavutluk'ta isyan.

1434 Eflâk, Sırbistan ve Bosna'da Osmanlı-Macar rekabeti.

1435 Şahruh Anadolu'da.

1437 II. Murad Hamidili'ni yeniden alıyor; İmparator Sigismund'un ölümü.

1438 II. Murad'ın Erdel seferi.

1439 II. Murad'ın Semendire'yi fethi; bağımsız Sırbistan'ın sonu; Osmanlıların Bosna kralını haraca bağlaması.

1440 Belgrad kuşatmasında Osmanlı başarısızlığı.

1441-1442 János Hunyadi'nin Osmanlıları Erdel'de yenmesi.

1443 Hunyadi'nin Balkanlar'ı istilâsı; Zlatitsa (Izladi) savaşı (25 Aralık); Kuzey Arnavutluk'ta İskender Bey'in isyanı.

1444 Macaristan ve Osmanlı İmparatorluğu arasında barış (Edirne, 12 Haziran); Sırp despotluğunun dirilişi; Osmanlılarla Karamanlılar arasında barış (Yenişehir, Ağustos); II. Murad, oğlu II. Mehmed lehine tahttan çekiliyor; Varna Savaşı (10 Kasım).

1446 II. Murad'ın tahta ikinci çıkışı.

1448 II. Murad'ın İskender Bey'e karşı seferi; II. Kosova Savaşı (17-19 Ekim).

1449 Eflâk seferi; Yerköyü'nün yeniden fethi.

1450 II. Murad'ın İskender Bey'e karşı ikinci seferi.

1451 II. Murad'ın ölümü (3 Şubat); II. Mehmed'in cülûsu (18 Şubat); II. Mehmed'in Karamanlılara karşı seferi (Mayıs-Haziran); Venedik (10 Eylül) ve Macaristan'la (20 Kasım) barışın yenilenmesi.

1452 Rumeli Hisarı'nın yapılışı (Ocak-Ağustos); Bizans'a savaş ilânı.

1453 Kostantiniye kuşatması (6 Nisan-29 Mayıs); Galata Cenevizlilerinin şehri teslim etmesi

(1 Haziran); vezir-i âzam Çandarlı Halil'in idamı.

1454 Venedik ile barış (18 Nisan); II. Mehmed'in Sırbistan seferi; Osmanlı donanması Karadeniz'de; Osmanlıların Karadeniz çevresindeki Ceneviz kolonilerini haraca bağlaması.

1455 Boğdan haraca bağlanıyor (5 Ekim); II. Mehmed'in Sırbistan'a ikinci seferi.

1456 Osmanlıların Belgrad kuşatması başarısızlığı; Trabzon Rum İmparatorluğu haraca bağlanıyor.

1458 Mahmud Paşa'nın Sırbistan seferi; II. Mehmed Mora'da.

1459 Semendire'nin (Smederovo) teslim olması (Haziran); Amasra'nın fethi; Papa II. Pius'un haçlı seferi ilân etmesi.

1460 Mora'nın fethi.

1461 Kastamonu Candaroğulları Beyliği ve Trabzon İmparatorluğu'nun ortadan kaldırılması.

1462 II. Mehmed'in Eflâk'ı istilâ etmesi (yaz); Mahmud Paşa Midilli'de (Eylül).

1463 Venedik'le savaş; Mora Venedik denetiminde; II. Mehmed'in Bosna'yı işgal etmesi; Macaristan Kralı Yayçe'de (16 Aralık).

1464 Osmanlıların Mora'yı yeniden fethi (bahar); II. Mehmed'in Yayçe'yi kuşatması; Papa II. Pius'un ölümü (15 Ağustos); Karamanlı İbrahim'in ölümü; Karaman'da iç savaş.

1466 II. Mehmed'in İskender Bey'e karşı seferi; Elbasan kalesinin yapılışı.

1467 II. Mehmed'in İskender Bey'e karşı ikinci seferi; Dülkadir Beyi Şehsuvar Osmanlı himâyesinde.

1468 İskender Bey'in ölümü (17 Ocak); II. Mehmed'in Karaman'ı fethi (yaz); Toros Dağları'nda göçebe Türkmenlerin direnişi.

1469-1474 Karaman'ın yatıştırılması.

1469 Enez ve Yeni Foça'ya Venedik saldınsı.

1470 II. Mehmed'in Eğriboz'u (Eubola) fethi (11 Temmuz).

1471 Akkoyunlu Uzun Hasan, Venedik, Kıbrıs kralı, Rodos Aziz Yahya Şövalyeleri ve Alanya emirinin Osmanlılara karşı ittifak kurmaları.

1472 Uzun Hasan'ın Tokat'ı yağmalaması; Akkoyunlu ve Karamanlı kuvvetlerinin Karaman'ı işgal etmesi; Memlûklerin Dülkadir Beyi Şehsuvar'ı idam etmesi.

1473 Başkent (Otlukbeli) Savaşı (11 Ağustos).

1474 Erdel'e Osmanlı akınları; Arnavutluk'ta İşkodra'nın kuşatılması.

1475 Kırım'daki Ceneviz kolonilerinin fethi; Kırım Hanlığı üzerinde Osmanlı hâkimiyeti.

1476 Macar Kralı Mátyás Corvinus'un Böğürdelen'i (Şabac) alması (15 Şubat); II. Mehmed'in Boğdan'a (yaz) ve Corvinus'a (kış) karşı seferleri.

1477 Beylerbeyi Süleyman'ın İnebahtı (Lepanto) kuşatması; Osmanlı akıncıları Venedik önünde.

1478 Uzun Hasan'ın ölümü (6 Ocak); II. Mehmed'in Arnavutluk'ta İşkodra kuşatması; Arnavutluk'ta Akçahisar'ın teslim oluşu (6 Haziran); Friuli'ye Osmanlı akını.

1479 Venedik'le barış (25 Ocak); Erdel ve Macaristan'a Osmanlı akınları; Anapa, Kopa ve Taman'ın fethi.

1480 Mesîh Paşa'nın Rodos'u kuşatması; Gedik Ahmed Paşa'nın Otranto'yu fethi.

1481 II. Mehmed'in ölümü (3 Mayıs); II. Bayezid'in tahta çıkışı

(20 Mayıs); Bayezid ve Cem arasında Yenişehir Savaşı (20 Haziran); Otranto'daki Osmanlı güçlerinin teslim olması (11 Eylül).

1482 Cem ve Karamanlı Kasım Anadolu'da; Cem'in Rodos'a kaçışı (26 Temmuz); Aziz Yahya Şövalyeleriyle II. Bayezid arasında Cem'e dair antlaşma (Eylül); Gedik Ahmed Paşa'nın idamı (Kasım).

1484 II. Bayezid'in Boğdan seferi; Kili ve Akkerman ilhak ediliyor.

1484-1491 Mısır Memlûkleriyle savaş.

1495 Cem'in ölümü (25 Şubat).

1496 Osmanlılar Karadağ'da; Polonya Kralı Albert'in Boğdan'ı işgali; Polonya-Macaristan ittifakı.

1497-1499 Polonya ile savaş.

1499-1503 Venedik'le savaş.

1499 Navarin'de Osmanlı deniz zaferi (12 Ağustos); İnebahtı'nın fethi.

1500 Macaristan'ın Osmanlılara savaş ilânı; İran'da Şah İsmail erkte; Toros Dağları'ndaki Karamanlı aşiretlerin isyanı.

1503 Venedik'le barış antlaşması (10 Ağustos).

1504 Şah İsmail Bağdat'da.

1507 İsmail'in Osmanlı topraklarından geçerek Dülkadir üzerine yürüyüşü.

1511 Şah İsmail'in Şi'î yandaşlarının Teke'de ayaklanması (Mart); Osmanlı İmparatorluğu'nda iç savaş.

1512 I. Selim'in babasını tahttan inmeye zorlaması (24 Nisan); Kuzeydoğu Anadolu'da ayaklanma; II. Bayezid'in ölümü (26 Mayıs).

1512-1513 I. Selim'in kardeşlerini yenerek öldürtmesi ve Şah İsmail'in Anadolu'daki yandaşlarını ezmesi.

1514 Selim'in, Şah İsmail'i Çaldıran'da yenilgiye uğratması (23 Ağustos).

1515 Yeniçeri isyanı (Şubat); Kemah'ın alınışı (19 Mayıs); Dülkadir Beyliği'nin fethi (Haziran).

1516 Diyarbakır'ın fethi (Nisan); Doğu Anadolu'da Kürdlerin Osmanlılara boyun eğmesi; Selim'in Memlûkleri Merc-i Dâbık'ta yenilgiye uğratması (24 Ağustos); Selim Halep'te.

1517 Reydaniye Savaşı (22 Ocak); Kahire'de Tuman Bay'ın direnişi; Mekke şerîfinin I. Selim'i tanıması (17 Temmuz).

1520 I. Selim'in ölümü (21 Eylül); I. Süleyman'ın tahta çıkışı (30 Eylül).

1521 Belgrad'ın fethi (29 Ağustos); Suriye'de Canberdî Gazâlî'nin yenilgisi ve idamı (Şubat).

1522 Dülkadir hanedanının sonu; Rodos'un fethi (21 Ocak).

1523 İbrahim'in vezir-i âzam olması.

1524 Mısır'da Ahmed Paşa isyanı (Ocak).

1525 İbrahim Mısır'da (24 Mart-14 Haziran).

1526 Mohaç Savaşı (29 Ağustos); I. Süleyman Budin'de (10 Eylül); János Zápolyai'nın Macaristan kralı olması (10 Kasım).

1527 Avusturya Arşidük'ü Ferdinand Budin'de.

1529 I. Süleyman'ın Budin'i alması (8 Eylül); Zápolyai' nın Budin'de taç giymesi (14 Eylül); I. Süleyman'ın Viyana'yı kuşatması (26 Eylül-16 Ekim).

1531 Avusturyalıların Budin'i kuşatması (Aralık).

1532 I. Süleyman'ın Avusturya seferi; Köszeg'in fethi (28 Ağustos); Andrea Doria'nın Koron'u alması (8 Ağustos).

1533 Ferdinand'la barış (22 Haziran); Barbaros Hayreddin kapudan-ı deryâ oluyor; Barbaros'un Tunus'u fethi (Ağustos); Koron'un geri alınışı (12 Eylül); İran'la savaş (Ağustos).

1534 Tebriz'in fethi (13 Temmuz); Geylan sultanının biatı; I. Süleyman Bağdat'da.

1535 I. Süleyman'ın Tebriz'e dönmesi (bahar); V. Karl Tunus'ta (21 Temmuz).

1536 I. Süleyman'ın İstanbul'a dönüşü (8 Ocak); İbrahim'in idamı (5 Mart).

1537 Venedik'le savaş; I. Süleyman Arnavutluk'ta; Apulia'ya Osmanlı akını (Temmuz); Korfu kuşatması (25 Ağustos); I. Süleyman'ın İstanbul'a dönüşü (1 Ekim).

1538 I. Süleyman Boğdan'da (yaz); Güney Boğdan'ın (Bucak) ilhakı (4 Ekim); Mısır Beylerbeyi Süleyman Paşa Hindistan'da Portekizlileri Diu'da kuşatması (4 Eylül); Preveze deniz zaferi (29 Eylül).

1539 Castelnuovo'nun fethi (10 Ağustos).

1540 Venedik'le barış (2 Ekim); Menevşe (Monumuasia) ve Anabolu'nun (Nauplia) teslim olması; Zápolyai' nın ölümü; Avusturyalıların Budin'i kuşatması.

1541 I. Süleyman'ın Ferdinand'a karşı seferi; I. Süleyman Budin'de Budin Beylerbeyiliği'nin kuruluşu (2 Eylül); V. Karl'ın Cezayir önlerinde bozguna uğraması (20 Ekim).

1543 Fransız-Osmanlı donanmasının Nice'i kuşatması (20 Ağustos); I. Süleyman Macaristan'da; Valpovo, Pécs, Siklós ve Estergon'un fethi.

1544 Vişegrad'ın fethi.

1545 I. Süleyman ve Ferdinand arasında ateşkes antlaşması.

1547 Osmanlılarla Habsburglar arasında Papa, Venedik ve Fransa kralını da kapsayan barış antlaşması (1 Ağustos).

1548 I. Süleyman'ın İran seferi; Van'ın fethi (25 Ağustos).

1549 Gürcistan'da fetihler; I. Süleyman'ın İstanbul'a dönüşü (12 Aralık).

1551 Osmanlılar Erdel'de; Becskerek, Varat, Csanád ve Lipova'nın fethi; Turgut Reis Trablusgarp'ı alıyor (14 Ağustos).

1552 Temeşvar'ın (Temmuz) ve Banat'taki başka kentlerin fethi; Hürmüz'de Osmanlıların Portekizlilere karşı başarısızlıkları; Rus Çarı IV. Ivan'ın Kazan'ı alması; Osmanlıların Eğri'de başarısızlıkları (ekim).

1553 İran'la savaş; I. Süleyman Ereğli'de (Karaman); oğlu Mustafa'nın öldürülüşü.

1554 Nahcivan ve Erivan'ın fethi (yaz); Rusların Ejderhan'ı (Astrahan) almaları.

1555 İran'la barış (29 Mayıs).

1556 Süleymaniye Camii'nin açılışı (16 Ağustos).

1556-1559 Macaristan'da Avusturyalılarla sürekli savaş.

1559 I. Süleyman'ın oğulları Selim ve Bayezid arasında savaş (Mayıs); Bayezid'in İran'a sığınması (Kasım).

1560 İspanyollar Cerbe'de; Kapudan-ı Deryâ Piyale Paşa'nın Cerbe'yi ele geçirmesi (31 Temmuz).

1561 Şehzade Bayezid'in İran'da idamı (25 Eylül); Azak'a Kazak saldırısı.

1562 İmparator Ferdinand ile barış (1 Temmuz).

1565 Başarısız Malta kuşatması (20 Mayıs-11 Eylül).

1566 Zigetvar kuşatması (5 Ağustos-7 Eylül); Zigetvar düşmeden önce I. Süleyman'ın ölümü (6 Eylül); II. Selim'in tahta çıkışı (24 Eylül); Sakız'ın işgali.

1567 Yemen'de Zeydî Mutahhar'ın isyanı.

1568 İmparatorla barış (17 Şubat).

1569 Ruslara karşı Osmanlı seferi; Don-Volga kanal projesi ve Ejderhan'ın kuşatılması (Eylül).

1570 Çarla barış görüşmeleri; Uluç Ali'nin Tunus'u alması (Ocak); Kıbrıs seferi; Lefkoşe'nin fethi.

1571 Osmanlılara karşı Papa, İspanya ve Venedik arasında Kutsal İttifak'ın kurulması (20 Mayıs); Osmanlıların Magosa'yı fethi (1 Ağustos); İnebahtı Savaşı (7 Ekim).

1572 Devlet Giray'ın Moskova'yı istilâ etmesi; Osmanlılar Valois Hanedanından Henri'nin Polonya tahtına geçmesini sağlıyor; Avusturyalı Don Juan'ın Tunus'u alması (Ekim).

1573 Venedik'le barış antlaşması (7 Mart); imparatorla barışın yenilenmesi (3 Ekim).

1574 Sinan Paşa'nın Tunus'u geri alması (24 Ağustos); II. Selim'in ölümü (12 Aralık).

1577 İmparatorla barışın yenilenmesi (1 Ocak).

1578 Vezir-i Âzam Sokollu Mehmed Paşa'nın katli; İran'la savaş (bahar); Çıldır'da Lâlâ Mustafa Paşa'nın zaferi (10 Ağustos); Gürcistan, Şirvan ve Derbent'in ilhakı; Fas'ta Alkazar Savaşı (4 Ağustos).

1579 İran karşı saldırısı.

1582 Kur Irmağı'nda Osmanlı yenilgisi.

1583 Beştepe'de Osman Paşa'nın zaferi (6 Haziran).

1585 Osman Paşa'nın Tebriz'i alması (Eylül).

1587 Büyük Abbas'ın İran şahı ilân edilmesi.

1588 Osmanlıların Karabağ'ı fethi.

1589 İstanbul'da yeniçeri isyanı (3 Nisan).

1590 İran'la barış (21 Mart); imparatorla barışın yenilenmesi (29 Kasım).

1591-1592 Yeni yeniçeri isyanları ve hükümette değişiklikler.

1593 İstanbul'da sipahîlerin isyanı (27 Ocak); Sinan Pąşa vezir-i âzam oluyor; Sisak'ta Osmanlı yenilgisi (20 Haziran); Avusturya ile savaş (güz); Sinan Paşa Macaristan'da; Veszprém'in alınışı (13 Ekim).

1594 Sinan Paşa'nın Yanıkkale'yi alması; Eflâk Voyvodası Mihai'nın isyanı.

1595 Habsburglar, Eflâk, Boğdan ve Erdel beyi arasında Osmanlı karşıtı ittifak (Ocak); III. Murad'ın ölümü (16 Ocak); III. Mehmed'in cülûsu (27 Ocak); Sinan Paşa Eflâk'ta (Ağustos); Sinan'ın geri çekilmesi (Ekim); Avusturyalılar İstolni Belgrad ve Vişegrad' da (8 Eylül); Eflâklı Mihai Dobruca'da.

1596 III. Mehmed'in Macaristan seferi; Eğri'nin alınışı (23 Eylül); Haçova Meydan Savaşı (26 Ekim); Anadolu'da Celâlî isyanları.

1598 Avusturyalıların Yanıkkale (29 Mart) ve Veszprém'i geri alması, Budin'i kuşatması; Mihai'nın Niğbolu' ya saldırısı.

1599 Avusturya ile barış görüşmeleri; Karayazıcı'nın Urfa'da sıkıştırılması (Temmuz); Mihai Erdel'de.

1600 Osmanlıların Kanije'yi fethi (Eylül).

1601 Mihai'ın ölümü (19 Ağustos); Arşidük Ferdinand' ın Kanije önünde yenilgisi (18 Kasım).

1603 Sipahî isyanı (Ocak); Şah Abbas'ın Tebriz'i yeniden fethetmesi (21 Ekim); III. Mehmed'in ölümü (22 Aralık); I. Ahmed'in cülûsu (23 Aralık).

1604 Şah Abbas'ın Erivan, Şirvan ve Kars'ı fethi; Arşidük Matthias'ın Budin'i kuşatması.

1605 Osmanlıların İstvan Bocskai'ı Macaristan kralı ilân etmesi; Osmanlıların Estergon'u fethi.

1606 Zitvatorok'da Osmanlılarla Habsburglar arasında barış antlaşması yapılması.

1607 Vezir-i âzam Kuyucu Murad Paşa'nın Anadolu'da Celâlîleri ortadan kaldırmak için seferi; âsi Canbulatoğlu Ali Paşa ve Ma'noğlu Fahrüddin'in yenilgisi (23 Ekim).

1610 İran'a sefer, Tebriz yakınında Acı-Çay savaşı (11 Kasım).

1612 İran ile barış antlaşması (20 Kasım); Ruslara karşı işbirliği.

1613 İçki yasağı.

1614 Erdel'de Bathory Gabor prens; Osmanlı egemenliğinin iadesi (1 Temmuz), donanmanın Malta'ya akını (8 Temmuz); Kazakların Sinop baskını (Ağustos); İran'a sefer.

1616 İskender Paşa'nın Boğdan'da başarılı seferi (17 Nisan), Erivan kuşatması (11 Eylül). I. Mustafa'nın cülûsu.

1617 Sultanahmet Camii'nin açılışı, Osmanlı-Leh barışı (27 Eylül), Zaporg Kazakları'nın akınları.

1618 I. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve II. Osman'ın cülûsu (26 Şubat), Serâv'da Osmanlı bozgunu (10 Eylül), Osmanlı-Safevî barışı (26 Eylül); sınırlar aynı, İran yılda 100 yük ipek verecek.

1620 İskender Paşa'nın Lehistan'da zaferleri (20 Eylül, 7 Ekim).

1621 II. Osman'ın Lehistan seferi (29 Nisan); Hotin kuşatması; Barış (6 Ekim); Kazaklar akından alıkonacak, Hotin teslim olunacak.

1622 Sultan Osman İstanbul'da (25 Ocak); yeniçeri ayaklanması (18 Mayıs); Sultan Osman'ın tahttan indirilmesi ve I. Mustafa'nın ikinci kez tahta oturması (19 Mayıs); Davut Paşa sadrazam; Osman'ın katli (20 Mayıs); Sipahîlerin kan davası.

1623 Anadolu'da paşalar isyanı (Mart); Kazakların bozguna uğratılması (1 Ekim); Abaza Mehmed Paşa isyanı (17 Kasım); I. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve IV. Murad'ın cülûsu (10 Eylül).

1624 Bağdat ve Irak'ı Şah Abbas'ın istilâsı (Ocak); Kırım'da Mehmed Giray ve Şahin Giray'ın isyanı (Mayıs-Temmuz); Kazaklar'ın Boğaziçi'nde Yeniköy'ü yağmalamaları (20 Temmuz); Abaza Mehmed Paşa'nın yenilgisi (3 Eylül).

1625 Hâfız Ahmed Paşa'nın Bağdat seferi (Mayıs-Temmuz); Karadeniz'de Kazaklar'ın yenilgisi (Ekim); Abaza'nın ikinci isyanı.

1626 Şah Abbas Bağdat önünde (29 Mart), ordu Bağdat önünden çekilir (3 Temmuz).

1627 Erzurum'da üslenen Abaza'nın neticesiz kuşatılması (15 Ekim-25 Kasım).

1628 Sadrazam Hüsrev'in Erzurum kuşatması (5 Eylül-22 Eylül), Abaza'nın teslim olması (22 Eylül).

1629 Hüsrev'in Bağdat seferi (10 Haziran-14 Kasım).

1630 İran'da Çemhal zaferi (14 Temmuz); Bağdat'ı sonuçsuz kuşatma (5 Ekim-14 Kasım).

1632 Vezir-i âzam Hâfız Ahmed'in Saray'a saldıran yeniçeri zorbaları tarafından katli (10 Şubat); zorbaların saraya baskını (12 Mart); IV. Murad'ın devlet işlerini eline alması (8 Haziran).

1633 Büyük İstanbul yangını (2 Eylül); kahvehânelerin

kapatılması, tütün yasağı (16 Eylül); Van'a saldıran İranlı kuvvetlerin püskürtülmesi (15 Ekim); Sadrazam Mehmed Paşa'nın İran seferi (15 Ekim); Şeyhülislam Ahîzâde'nin idamı (7 Kasım).

1634 Padişah'ın Lehistan seferi için Edirne'de ikâmeti (15 Nisan-27 Temmuz); içki yasağı (5 Ağustos); Abaza Mehmed Paşa'nın idamı (23-24 Ağustos); Lehistan'la barış (Eylül).

1635 IV. Murad'ın İran'a Revan seferi (10 Mart-27 Aralık); Revan (Erivan) kuşatması (26 Temmuz); Revan'ın teslim olması (8 Ağustos); IV. Murad Tebriz'e giriyor (11 Eylül).

1636 Revan'ın İranlılara teslim olması (1 Nisan); Erdel'de Szalonta bozgunu (3 Ekim).

1637 Doğu seferi (17 Şubat-12 Haziran); Azak kalesinin Kazaklar eline düşmesi (5 Temmuz).

1638 IV. Murad Bağdat seferine çıkar (8 Mayıs); yolda Sakarya Şeyhi'nin idamı (22 Haziran); Bağdat kuşatması (15 Kasım-24 Aralık); Bağdat'ın teslim alınması (24 Aralık).

1639 İran'la Kasr-ı Şirin antlaşması (17 Mayıs).

1640 IV. Murad'ın ölümü (8-9 Şubat), I. İbrahim'in tahta çıkışı (9 Şubat); Büyük İstanbul yangını (30-31 Ağustos).

1644 Sultanzâde (Mihrimah sultan torunu Ayşe Hatun'un oğlu) Mehmed Paşa sadrazam (31 Ocak)

1645 Girit Seferi (19 Nisan); Büyük İstanbul yangını (26-27 Haziran); Hanya'nın teslim alınması (19 Ağustos).

1646 Venedikliler Bozcaada'yı işgal eder (7 Nisan); Gâzi Deli Hüseyin Paşa'nın Resmo (Rethymnon) kuşatması ve fethi (6 Ekim-20 Ekim).

1647 Kandiya kalesi ablukası (7 Temmuz).

1648 Kandiya kuşatması (26 Mart); Venedik donanması Çanakkale Boğazı'nı abluka altına alır (24 Mayıs); Sultan İbrahim'in tahttan indirilmesi, IV. Mehmed'in cülûsu (8 Ağustos); Sultan İbrahim'in idamı (18 Ağustos); Sultan

İbrahim'in kanını isteyen sipahîlerin Sultanahmet olayı, yeniçeri ocağı zorba ağaları diktası (28 Ekim); Cinci Hoca'nın idamı (29 Ekim); Celâlî Kara Haydar'ın idamı (12 Kasım).

1649 Lübnan Marunîleri üzerinde Fransız himâyesi (28 Nisan); sipahî zorbalarından Gürcü Nebî isyanı (7 Temmuz).

1650 Venedik donanması tekrar Çanakkale Boğazı önünde (15 Mart); Girit'e erzak ve mühimmat gönderilmesi güçleşiyor.

1651 Ege'de Osmanlı donanmasının Nakşa (Naxos) bozgunu (13 Haziran); Esnaf ayaklanması (21 Ağustos); Kösem Sultan'ın katli (2-3 Eylül); Yeniçeri ağalar diktasının sonu (3 Ey-lül).

1652 Tarhoncu Ahmet Paşa sadrazam (20 Haziran).

1654 Çanakkale Boğazı açıklarında Venedik donanmasına karşı zafer (16 Mayıs); Ukrayna Kazak Hetmanı Boğdan Hmelnitsky'nin Osmanlı-Kırım himâyesini bırakıp Rus Çarı'nın himâyesi altına girmesi.

1656 Deli Hüseyin sadrazam (28 Şubat); Yeniçeri-sipahî isyanı (Vak'a-i Vakvakiye) (4 Mart); Venediklilerin Osmanlı donanmasını yok etmesi ve Akdeniz yolunun kesilmesi (26 Haziran); Bozcaada'yı Venedik işgali, Köprülü Mehmed Paşa geniş yetkilerle sadrazamlığa getirilir (15 Eylül); Sipahî zorbalarını katliam.

1657 Venedik donanmasına karşı zafer (10 Temmuz); Bozcaada'nın geri alınması (31 Ağustos); Kâtib Çelebi'nin ölümü (24 Eylül); Köprülü'nün Erdel (Transilvanya) seferi (23 Haziran); Rakoczy'nin kaçması (1 Eylül).

1658 Anadolu valilerinin Abaza Hasan önderliğinde isyanı (13 Kasım).

1659 Anadolu valilerinin idamı (16-17 Şubat).

1660 Avusturyalılarla işbirliğinde bulunan Rakoczy'ye karşı zafer; Erdel'de Osmanlı egemenliğinin yeniden yerleşmesi (23 Mayıs); Büyük İstanbul yangını (24 Temmuz); Varat'ın fethi (27 Ağustos).

1661 Köprülü Mehmed Paşa'nın ölümü (29-30 Ekim); Köprülü Fazıl Ahmed sadrazam (30 Ekim).

1662 Kemeny Yanoş'a karşı zafer ve Erdel sorunu çözüme kavuşur (23 Ocak).

1663 Avusturya'ya karşı savaş ilânı (12 Nisan); Uyvar kuşatması (17-18 Ağustos), kalenin teslim alınması (24 Eylül); Novigrad'ın fethi (3/4 Kasım).

1664 Avusturyalıların Zigetvar kuşatması (25 Ocak); Fazıl Ahmed Yeni-Kale'yi alır (30 Haziran); Saint-Gotthard Meydan Savaşı (1 Ağustos); Vasvar Barışı (10 Ağustos).

1665 Topkapı Sarayı yangını (24 Temmuz).

1666-1669 Fazıl Ahmed'in Girit seferi (15 Mayıs); Kandiya'nın teslim olması (27 Eylül 1669); Girit adasını Osmanlı'ya bırakan Osmanlı-Venedik barışı (5 Eylül 1669).

1672 Lehistan'a karşı savaş ilânı (4 Haziran); Kameniçe kuşatması (18 Ağustos); Bucaş Barış Antlaşması (18 Ekim): Podolya'da Osmanlı egemenliği, Zaporog Kazakları (Ukrayna) Osmanlı-Kırım himâyesinde, Leh Kralı'nın haraca bağlanması.

1673 Jan Sobieski'nin Hotin zaferi (10 Kasım).

1674 IV. Mehmed'in Ukrayna seferi (16 Haziran); Kazak Hetmanı Doroszenko'yu Ruslara karşı himaye; Kırım Hanı Selim Giray ve Doroszenko Osmanlı ordusunda; Ruslar Cehrin önünden çekilir (14 Eylül).

1675 Lehler'in Ilbav (Lemberg) önünde başarısı (24 Ağustos).

1676 Fazıl Ahmed Paşa'nın ölümü (2/3 Kasım); Merzifonlu Kara Mustafa sadrazam (4/5 Kasım); Şeytan İbrahim'le Sobiesky arasında savaş; Zurawna barışı (27 Ekim); Podolya ve Ukrayna'da Osmanlı egemenliği.

1677 Hetman Doroszenko'nun Ruslarla birleşmesi, Padişah, Hmelnitsky'yi Hetman tâyin eder; Rusya'ya savaş ilânı; Osmanlı kuvvetlerinin Ukrayna'dan çekilişi.

1678 Ukrayna-Rusya'ya karşı sefer ilânı; Kara Mustafa Paşa'nın ve Kırım Hanı'nın Çehrin fethi (21 Ağustos).

1680 Özü nehri ağzında kale inşası.

1681 Rusya ile Radzin Barış Antlaşması (11 Şubat); Fransız donanmasının Sakız'a saldırısı (24 Temmuz).

1682 Emeric Thököly'nin (Tökeli İmre) Osmanlı himayesinde Orta-Macar kralı tâyin edilmesi (9 Ocak); Budin Beylerbeyi İbrahim Paşa'nın Orta-Macar'da Kaschau (Kaşa) kalesini fethi (15 Ağustos); Avusturya'ya savaş ilânı (12 Ekim).

1683 IV. Mehmed Belgrad'da; Merzifonlu Kara Mustafa'nın, Viyana kuşatması (14 Temmuz-31 Ağustos), Osmanlı yenilgisi ve ric'at (12 Eylül).

1684 Osmanlı'ya karşı Avusturya, Venedik, Lehistan arasında Papa takdisiyle Kutsal ittifak, Ordu'nun Budin'de toplanması (22 Eylül); Ciğerdelen (Parkany) zaferi (7 Ekim); Estargon'un düşmesi (1 Kasım), Kara Mustafa'nın idamı (15 Aralık).

1684 Avusturya orduları Budin önünde (15 Temmuz); Venedik'in savaş ilânı (15 Temmuz); Kral Sobiesky' nin Kameniçe önünde bozgunu (26 Eylül); Preveze'nin düşüşü (28 Eylül).

1685 Lehlilere karşı Bojan zaferi (10 Ekim).

1686 Venedik Navarin'i alır (15 Haziran); Avusturyalılar Budin'i (2 Eylül) ve tüm Macaristan'ı işgal ederler. Rusya ittifakta.

1687 Mohaç'ta Osmanlı bozgunu (12 Ağustos); Sobiesky'nin Kameniçe önünden geri atılması (3 Eylül); Osmanlı ordusunun isyanı ve İstanbul üzerine yürümesi (5 Eylül); Atina'nın Venediklilerce işgali (25 Eylül), Sultan IV. Mehmed'in tahttan indirilmesi; II. Süleyman'ın cülûsu (8 Kasım); Eğri kalesinin düşüşü (14 Ocak).

1688 Kırım ordusunun Sobiesky'ye karşı Kameniçe önünde zaferi (14 Ağustos); Macaristan, Erdel ve Bosna'da kalelerin Avusturya ordusu tarafından işgali, Belgrad'ın düşüşü (8 Eylül).

1689 Kırım Hanı Selim Giray'ın Urkapı önünden Rus ordusunu ricata zorlaması (30 Mayıs), tüm Müslümanların savaşa çağrılması (nefîr-i âm ilânı) (6 Haziran); Padişah Sofya'da (25 Haziran); Fethülislam ve Orsova kalelerinin geri alınması (Temmuz); Macaristan'da Batucina bozgunu (30 Ağustos); Niş bozgunu (24 Eylül); Köprülü Fazıl Mustafa Paşa sadrazam (25 Ekim).

1690 Kaçanik kahramanı Selim Giray'ın Edirne'de padişah tarafından karşılanması (23 Şubat); Kanije'nin düşüşü (11 Temmuz); Fazıl Mustafa Paşa'nın Avusturyalılara karşı seferi (13 Temmuz); Thököly' nin Erdel Voyvodalığına getirilmesi (21 Ağustos); Belgrad'ın geri alınması (8 Ekim).

1691 II. Süleyman'ın ölümü ve II. Ahmed'in cülûsu (22 Haziran); Salankamen Meydan Savaşı, Fazıl Mustafa'nın şehit düşmesi (19 Ağustos).

1692 Varat'ın düşüşü (12 Haziran); Venedik Hanya'yı kuşatır (18 Temmuz).

1693 Belgrad'ın kuşatmadan kurtarılması (12 Eylül).

1694 Varat'ın Avusturyalılarca kuşatılması (12 Eylül); Sakız adasının Venediklilere teslim olması (21 Eylül).

1695 II. Ahmed'in ölümü, II. Mustafa'nın cülûsu (6 Şubat); Venedik donanmasına karşı Koyun-Adala-rı'nda deniz zaferi ve Sakız'ın geri alınması (18 Şubat); Padişah'ın Avusturya seferi (30 Haziran); Lippa (Lipva) fethi (2 Eylül); donanmanın Midilli açıklarında Zeytin Burnu zaferi (18 Eylül); Padişah'ın Lugoş zaferi (22 Eylül); Rus Çarı I. Petro'nun Azak önünden ricatı (13 Ekim).

1696 Azak kalesinin düşüşü (6 Ağustos); Padişah'ın Olaş zaferi (27 Ağustos).

1697 Zenta meydan savaşında bozgun (11 Eylül).

1698 Karlofça'da barış görüşmelerine başlanması (20 Ekim).

1699 Avusturya, Venedik ve Lehistan'la Karlofça Barış Antlaşması

(26 Ocak): Macaristan ve Erdel-Avus-turya'ya, Banat Osmanlı'ya, Mora ve Dalmaçya, Aya Mavra adası Venedik'e, Kameniçe, Ukrayna ve Podolya Lehistan'a bırakılmıştır.

1700 Rusya ile İstanbul Barış Antlaşması (14 Temmuz).

1702 Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin aşırı nüfuzu.

1703 Rami Mehmed Paşa sadrazam (24 Ocak); Ordu'nun isyanı (Edirne vak'ası); II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi; III. Ahmed'in cülûsu (22 Ağustos).

1709 Poltava'da Çar'a yenilen (3 Temmuz) İsveç Kralı Şarl'ın Osmanlılara sığınması. Baltacı Mehmed Paşa sadrazam (18 Ağustos).

1711 Çar Petro ile Prut savaşı (19-21 Temmuz).

1712 Rusya ile barış antlaşması (16 Nisan).

1713 Rus-Osmanlı barışının kesinleşmesi (24 Haziran); Bender'de kalan İsveç Kralı Demir-Baş Şarl'ın memleketine gönderilmesi (19 Eylül).

1714 Venedik'e karşı savaş ilânı (8 Aralık).

1715 Venedik eline geçen Ege Adalarının fethi (Haziran); Mora'da harekât (Ağustos); Girit'te Suda kalesi fethi.

1716 Avusturya'ya karşı sefer açılması (24 Nisan); Varadin Bozgunu; Silâhdâr Ali Paşa'nın şehâdeti (5 Ağustos); Temeşvar'ın düşüşü (20 Ekim).

1717 Belgrad'ın düşüşü (18 Ağustos).

1718 Nevşehirli İbrahim sadrazam (9 Mayıs); Avusturya ile Pasarofça Barış Antlaşması (21 Temmuz).

1719 Büyük İstanbul depremi (25 Mayıs); Büyük İstanbul yangını (21-22 Temmuz).

1723 İran Safevîlerinin sonu, Doğu seferi, Gürcistan'da fetihler (Temmuz); Rusların Kafkasya'da ilerlemeleri; Kermanşah'ın Osmanlı tarafından işgali (15 Ekim).

1724 Hoy kalesi fethi (6 Mayıs), Osmanlı Devleti ve Rusya

arasında İran'ın paylaşılması antlaşması (13-24 Haziran); Hemedan fethi (31 Ağustos); Revan'ın fethi (3 Ekim).

1725 Tebriz'in fethi (3 Ağustos); Gence'nin fethi (4 Eylül); Luristan'ın ilhakı (6 Eylül).

1726 Eşref Şah'ın Hilâfet iddiasıyla İran'daki Osmanlı fetihlerinin geri verilmesi isteği, padişah'ın "Hilâfet bölünmez" cevabı (12 Mart); matbaanın kabulüne karar.

1727 İran'la Hemedan barışı (4 Ekim); İbrahim Müteferrika matbaasının açılması.

1730 İran'da Nâdir Şah'ın ortaya çıkması, Nevahend'i geri alması (2 Temmuz); III. Ahmed'in Şark seferi (3 Ağustos); Patrona Halil isyanı (28 Eylül); III. Ahmet'in saltanattan çekilmesi; I. Mahmud'un cülûsu (1-2 Ekim); Patrona Halil isyanının bastırılması (15 Ekim).

1731 İran'da Kermanşah'ın geri alınması (30 Temmuz); Topal Osman Paşa sadrazam (10 Eylül); İran'da fetihler: Urmiye (11 Ekim), Tebriz (4 Aralık).

1732 Osmanlı-Safevî barışı (10 Ocak); Hekimoğlu Ali Paşa sadrazam (12 Mart).

1733 Nâdir Şah Bağdat önlerinde, Topal Osman Paşa'nın Bağdat zaferi (19 Temmuz).

1736 Rusya'ya savaş ilânı (16 Haziran); Osmanlı-İran barışı (17 Ekim); Rus ordusunun Kırım'a girip Bahçesaray'ı yakması.

1737 Hekimoğlu Ali Paşa'nın Rusya müttefiki Avusturya ordusunu Banyaluka'da yenilgiye uğratması (4 Ağustos).

1738 Osmanlıların Avusturya ordusuna karşı Orsova zaferi (15 Ağustos); Safa Giray'ın Rus generali Münich'i yenilgiye uğratması (8 Ağustos).

1739 Osmanlı Hisarcık (Krozka) Boğazı zaferi (22 Temmuz); Belgrad'ın geri alınması (1 Eylül); Rus generali Münich'in Hotin'i teslim alması, Bender'e saldırısı (Ağustos); Osmanlı-Rus barışı (7-18 Eylül); Avusturya ve Rusya ile Belgrad barışı

(18 Eylül): Belgrad ve Kuzey Sırbistan'ın geri verilmesi, Azak bölgesi tarafsız bölge, Karadeniz'de Rus donanması olmayacak, Tatarlar Rus topraklarına girmeyecek, Hotin geri verilecek.

1743 Nâdir Şah'ın saldırısı (29 Mayıs); Musul'u kuşatması (27 Eylül).

1744 Kars'ı kuşatması (9 Ekim).

1745 Nâdir Şah'ın Kâgâverd zaferi (23 Ağustos).

1746 Osmanlı-İran barışı (4 Eylül).

1754 I. Mahmud'un ölümü, III. Osman'ın cülûsu (13 Aralık).

1755 Nuriosmâniye Camii'nin açılışı (5 Aralık).

1757 Ragıp Paşa sadrazam (11 Ocak); III. Osman'ın ölümü (29-30 Ekim); III. Mustafa'nın cülûsu (30 Ekim).

1763 Koca Ragıp Paşa'nın ölümü (7-8 Nisan).

1764 Lâleli Camii'nin açılışı (9 Mart).

1765 Muhsinzâde Mehmed sadrazam (28 Mart).

1766 Büyük İstanbul depremi (22 Mayıs).

1768 Lehistan için Rusya'ya savaş ilânı (8 Ekim).

1769 Kırım Hanı'nın Rusya'ya akını (31 Ocak); Rusya seferi (27 Mart); Hotin zaferi (1 Mayıs ve 12 Ağustos); Hotin'in Ruslar tarafından işgali (21 Eylül).

1770 Rus donanması Akdeniz'de, Mora'da isyan (9 Nisan); Rus donanmasının Çeşme önünde Osmanlı donanmasını yakması (6-7 Temmuz); Kartal bozgunu (1 Ağustos).

1771 Rus ordusunun Kırım'ı istilâsı (24 Haziran); Özü savunması (2 Ağustos); Yerköyü zaferi (12 Eylül).

1772 Bükreş barış toplantısı (9 Kasım).

1773 Mısır'da Cin Ali Bey isyanı (1 Mayıs); Silistre zaferi (29 Haziran); Bulgaristan'ı Rus istilâsı; Varna'da Rusların püskürtülmesi (20 Ekim).

1774 III. Mustafa'nın ölümü; I. Abdülhamid'in cülûsu (21 Ocak);

Küçük Kaynarca'da Rusya ile barış imzalanması (21 Temmuz): Kırım Hanlığı'nın bağımsızlığının tanınması, ancak Hanlık Halîfe-Sultan ile dinî bağlarını koruyacak. Kuzey Karadeniz'de Kerç, Yenikale, Azak Rusya'ya bırakılıyor, Rusya'ya kapitülasyon ayrıcalıkları aynen tanınacak, Hıristiyan kiliseleri korunacak.

1776 İran'la savaş (2 Mayıs); Musul tarafında başarılı harekât.

1779 Rusya ile Kırım üzerinde Aynalı Kavak Tenkîh-nâmesi (21 Mart); Kırım'da Osmanlı ve Rus rekabeti sonucu anarşi.

1782 Halil Hâmid Paşa sadrazam (31 Aralık); reformlar.

1783 Kırım'ın Rus egemenliğine geçmesi ve Hanlığın ortadan kalkması (9 Temmuz); Rus asillerinin Kırım topraklarını yağması; Kuzey Karadeniz ülkelerinin Rusya'ya ilhakı.

1787 Rusya'ya savaş ilânı, II. Katerina Kırım'da; Rusya-Avusturya arasında Osmanlı ülkesinin bölüşülmesi görüşmeleri: Rus himâyesinde Bizans'ın canlandırılması tasarısı, Dalmaçya Avusturya'ya verilecek.

1788 Avusturya'nın Osmanlı'ya karşı savaş ilânı (9 Şubat); İsveç'in Rusya'ya savaş ilânı, Özü kalesinin Ruslarca zaptı (17 Aralık).

1789 I. Abdülhamid'in ölümü (6-7 Nisan); III. Selim'in cülûsu (7 Nisan); Osmanlı-İsveç ittifakı (11 Temmuz); Fokşan bozgunu (1 Ağustos); Buza bozgunu, potemkin Akkerman'da (22 Eylül); Avusturyalılar Belgrad'da (8 Ekim).

1790 Osmanlı-Prusya ittifakı (31 Ocak); Yerköyü'nde Osmanlı zaferi (8 Haziran); Kilia'nin Ruslarca işgali (30 Ekim); İsmail kalesinin düşmesi (22 Aralık).

1791 Maçin'in düşmesi (10 Temmuz); Avusturya ile Ziştovi Barış Antlaşması (4 Ağustos): Belgrad geri alınıyor, Orsova bırakılıyor.

1792 Rusya ile Yaş Antlaşması (9 Ocak): Kırım, Taman yarımadası, Özü, Turla'ya kadar Karadeniz kıyıları Rusya'ya bırakılıyor.

1793 Askerî reform: Nizâm-ı Cedîd kuruluyor (24 Şubat).

1797 Vidin'de Pazvandoğlu isyanı; Rumeli'nde Dağlı eşkıyası; Necd'de Vahhabî isyanı.

1798 Napoleon Bonaparte Mısır'da (2 Temmuz); Napoleon'un Mısırlılara Beyannâmesi (2 Temmuz); Rahmâniye Savaşı (13 Temmuz); Ehramlar Savaşı (21 Temmuz); Abukir'de (Abukhur) Nelson Fransız donanmasını yok eder (1 Ağustos); Fransa'ya savaş ilânı (2 Eylül).

1799 Osmanlı-İngiliz savunma antlaşması (5 Ocak); Napoleon'un Akka önünde yenilgisi (18 Mart); Abukir zaferi (25 Temmuz); Mısır'dan ayrılması (22 Ağustos); İngilizlere Karadeniz'de ticaret serbestliği tanınması (30 Ekim).

1800 Cezâir-i Seb'a Cumhuriyeti'nin Osmanlı himâyesi altına girmesi (21 Mart).

1801 Fransızların Mısır'ı boşaltması antlaşması (27 Haziran).

1802 Osmanlı-Fransız barış antlaşması (25 Haziran).

1803 Vahhabîler (Su'ûdîler) Hicaz'da (Nisan-Mayıs).

1805 Mehmed Ali Paşa'nın Mısır valiliğine tâyini (8 Temmuz); Osmanlı-Rus ittifakı (24 Eylül).

1806 Nizâm-ı Cedîd ordusu Üsküdar'da (2 Haziran); Sırp isyanı; Belgrad'ın düşmesi (13 Aralık); Rusya'ya savaş ilânı (22 Aralık).

1807 İngiliz donanması İstanbul önlerinde (20 Şubat); Vahhabîlerin tüm Hicaz'ı ele geçirmeleri; İskenderiye'nin İngilizlere teslim olması (20 Mart); Nizâm-ı Cedîd'e karşı Kabakçı isyanı (25 Mayıs); III. Selim'in tahttan indirilmesi (29 Mayıs); IV. Mustafa'nın cülûsu (29 Mayıs); Osmanlı-Rus ateşkesi (25 Ağustos); İngilizlerin İskenderiye'yi boşaltması (14 Eylül).

1808 Alemdâr Mustafa Paşa İstanbul'da, Saray baskını; III. Selim'in şehadeti, IV. Mustafa'nın tahttan indirilmesi (28 Temmuz); II. Mahmud'un tahta çıkması (28 Temmuz); Alemdâr sadrazam; Sened-i İttifak (29 Eylül); Sekbân-ı Cedîd (14 Ekim); Yeniçeri isyanı; Alemdâr'ın şehadeti (15 Ekim); IV. Mustafa'nın katli (15-16 Kasım); Sekbân-Yeniçeri savaşı; Büyük İstanbul yangını (16 Kasım); İstanbul'da anarşi, baskınlar (17 Kasım); Osmanlı-İngiliz barışı (5 Aralık).

1809 Osmanlı-İngiliz gizli savunma antlaşması (5 Ocak); Ruslarla savaşın yeniden alevlenmesi (Kasım).

1810 Cihâd-i Ekber ilânı (25 Haziran); Rusçuk'un düşmesi (27 Eylül).

1812 Rusya ile Bükreş antlaşması (28 Mayıs); Mehmed Ali Paşa'nın Su'ûdîlerden Medine'yi geri alması (2 Aralık).

1813 Mekke'nin geri alınması; Vahhabîlerin Hicaz'dan çıkarılması (23 Ocak); Sırp isyanının bastırılması, Kara Yorgi'nin Avusturya'ya kaçması (3 Ekim).

1814 Bizans'ı ihya için Rum Etniki Eteriya Cemiyeti kurulması, Patrik'in üye olması.

1815 Eyâletlerde âyanın temizlenmesine başlanması, Sultan'ın merkezî otoritesini yeniden kurması.

1820-1822 Tepedelenli Ali Paşa'ya karşı harekât.

1821 Boğdan'da İpsilanti Rum ayaklanması ve Çar'ı çağırması (6 Mart); Mora'da Yunan isyanı (12 Şubat); İstanbul'da Patrik'in idamı (22 Nisan).

1822 Tepedelenli'nin katli (24 Ocak); Yunan bağımsızlık ilânı (13 Ocak); Sakız isyanı ve bastırılması (23 Mart-18 Nisan).

1823 Osmanlı-İran barışı (28 Temmuz).

1824 Mısır'dan İbrahim Paşa'nın Mora isyanını bastırmaya çağrılması (1 Nisan); Mehmed Reşid Paşa'nın seraskerliği ve Mora'ya hareketi (13 Kasım).

1825 Mora isyanının bastırılması (24 Şubat).

1826 Missolonghi'nin zaptı (22-23 Nisan).

1827 Atina'nın zaptı (5 Haziran); Rusya ile Akkerman antlaşması (7 Ekim); Avrupa müttefik donanmasının Navarin'de Osmanlı donanmasını yakması (20 Ekim); ilk buharlı gemi.

1828 Rusya ile savaş (26 Nisan).

1829 "Kıyâfet nizâmı" (3 Mart); Yunan devletinin kurulması (15 Ağustos); Rusya ile Edirne antlaşması (14 Eylül): Tuna ağzı,

Anadolu'da Anapa, Poti, Ahıska, Ahılkelek kaleleri Rusya'ya bırakılıyor, Gürcistan'da Rus egemenliği tanınıyor, ağır savaş tazminatı, Rusya Memleketeyn'i (Eflâk-Boğdan) boşaltacak.

1830 Yunan bağımsız devletini Osmanlı padişahının tanıması (24 Nisan); Osmanlı-Amerikan Ticaret ve Seyrüsefer antlaşması (7 Mayıs); Padişah'ın Rumeli gezisi; Fransa'nın Cezayir'i işgali (5 Temmuz); Sırbistan'ın özerkliği (29 Ağustos).

1831 *Takvîm-i Vekâyi*'nin çıkması (1 Kasım).

1832 Sisam'ın özerkliği (10 Aralık); Mısır'da Mehmed Ali'nin isyanı; Konya savaşı (21 Aralık); Mısır ordusu Kütahya'da (2 Şubat); Rus filosu Boğaziçi'nde (20 Şubat).

1833 Osmanlı-Rus savunma antlaşması: Hünkâr İskelesi (26 Haziran-8 Temmuz), Boğazların Rusya lehine yabancı gemilere kapanması; Avusturya-Rusya arasında Doğu sorunu üzerinde antlaşma (6-18 Eylül).

1834 İngilizlere Fırat üzerinde Seyrüsefer müsaadesi (29 Aralık).

1838 Başvekâlet ihdâsı, ilk başvekil Mehmed Emin Rauf Paşa (30 Mart); Osmanlı-İngiliz ticareti üzerinde Balta Limanı antlaşması (16 Ağustos).

1839 Mısır ordusunun Nezib zaferi (24 Haziran); II. Mahmud'un ölümü; Abdülmecid'in cülûsu (1 Temmuz); Koca Hüsrev Paşa sadrazam (2 Temmuz); Hain Ahmed Paşa'nın donanmayı Mısır'a kaçırması (3 Temmuz); Gülhâne Hatt-i Hümâyûnu ile Tanzimat devri açıldı (3 Kasım).

1840 Mısır sorununu çözmek için büyük devletler arasında Londra antlaşması; Beyrut'a çıkarma ve şehrin işgali (15 Ekim); Mısır valiliği Mehmed Ali'ye verilir; Avusturya, İngiltere, Prusya arasında Londra Konvansiyonu (15 Temmuz-17 Eylül): Rusya Hünkâr İskelesi'nde sağladığı tek taraflı himâyeden vazgeçer.

1841 Boğazlar antlaşması (13 Temmuz).

1842 Abdülhamid'in doğumu (21 Eylül).

1843 Askerî ıslahat: Vilâyetlerde redif askeri uygulaması.

1845 Cebel-i Lübnan sorunu, idâdî mekteplerinin kuruluşu.

1846 Mehmed Ali'nin İstanbul'u ziyareti (19 Temmuz); Mustafa Reşid Paşa'nın ilk sadrazamlığı (28 Eylül); Dede Efendi'nin ölümü (30 Kasım).

1847 Maârif-i Umumiyye Nezâreti'nin kuruluşu; Memle-keteyn sorunu; Balta Limanı antlaşması (1 Mayıs); Mehmed Ali'nin ölümü (1 Ağustos).

1849 Mülteciler sorunu (25 Aralık).

1851 Encümen-i Daniş'in açılması (18 Temmuz).

1853 Prens Menşikov'un İstanbul'a gelmesi; Makâmât-i Mübareke sorunu; Rusya'nın Osmanlı Ortodoks tebaası üzerinde himâye iddiaları (28 Şubat); Nesselrode'un notası ve Rusların Memleketeyn'i işgali (3 Temmuz); İngiliz ve Fransız donanmaları Beşike körfezinde (25 Haziran); Rusya'ya savaş ilânı (4 Ekim); Osmanlı Olteniça zaferi (5 Kasım); Ahıska bozgunu (26 Kasım); Rusların Sinop baskını, donanma yakıldı (30 Kasım).

1854 İngiliz ve Fransız donanmaları Karadeniz'de (3 Ocak); Memleketeyn'in boşaltılması için Rusya'ya ultimatomları (27 Şubat); Yunan başıbozukları Tesalya ve Epir'e girerler, Türk-Yunan ilişkileri kesilir (Ocak-Şubat); İngiltere, Fransa, Osmanlı Devleti'ne askerî yardım taahhüt ederler (12 Mart); Rusların Dobruca'yı istilâsı, Fransa ve İngiltere Rusya'ya savaş ilân ederler (27 Mart); Ömer Paşa'nın Galatz'ı işgali (17 Nisan); Müttefik donanması Odesa'yı bombalar (22 Nisan); müttefik kuvvetleri Yunanistan'da (5 Mayıs); Silistre kuşatması (15 Mayıs-25 Haziran); Osmanlı ordusu Bükreş'te (6 Ağustos); müttefiklerin Kırım'a asker çıkarması (14 Eylül); Alma zaferi (20 Eylül); Avusturya kuvvetleri Memleketeyn'de (20 Eylül); Sivastopol kuşatması (25 Eylül 1854-9 Eylül 1855); Inkerman zaferi (5 Kasım); Memleketeyn hakkında Avusturya ile Batılı müttefiklerin anlaşması (2 Aralık).

1855 Karadeniz Rus limanlarının abluka altına alınması (15

Ocak); Sardunya Krallığı ittifaka katılıyor (26 Ocak); ilk Osmanlı istikrazı (28 Haziran); ilk telgraf hattı (9 Eylül); Kılburun zaferi (17 Ekim); Kars'ın düşüşü (28 Kasım).

1856 Süveyş Kanalı inşasına dair kesin sözleşme (5 Ocak); Viyana Protokolü (1 Şubat); Abdülmecid'in Islâhat Fermanı (18 Şubat): Gayrimüslim tebaaya yeni imtiyazlar; Paris Barış Antlaşması'nın Kırım savaşına son vermesi (30 Mart); Osmanlı ülkesinin bölünmezliği ve devletin bağımsızlığını İngiltere, Fransa ve Avusturya'nın bir antlaşmaya bağlamaları (15 Nisan).

1858 Koca Reşid Paşa'nın ölümü (7 Ocak); 1856 Islâhat Fermanı'yla Hıristiyanlara verilen imtiyazlara karşı protesto; Cidde'de Fransız ve İngiliz konsoloslarının katli (15 Temmuz); Memleketeyn'in özerkliği (19 Ağustos).

1859 Kuleli Vak'ası, Jan Couza'nın Memleketeyn'de prens seçilmesi.

1860 Lübnan Vak'ası: Dürzî ve Marumîler arasında çatışma, olay uluslararası müdahaleye neden olur (5 Eylül).

1861 Lübnan bir Hıristiyan mutasarrıf idaresinde bağımsız bir sancak haline getirilir (9 Haziran); Sultan Abdülmecid'in ölümü; Abdülaziz'in cülûsu (25 Haziran); Âlî Paşa dördüncü kez sadrazam (6 Ağustos); Fuad Paşa sadrazam (22 Kasım).

1862 Belgrad vak'ası (15 Haziran); Karadağlıların Ömer Paşa tarafından yenilgiye uğratılması (23 Ağustos); İşkodra barışı (31 Ağustos); bazı kalelerin Sırbistan'a bırakılması (8 Eylül).

1863 Sadrazam Fuad Paşa'nın istifası; Kâmil Paşa sadâreti (5 Ocak); Abdülaziz'in Mısır seyahati (1 Haziran).

1864 Memleketeyn'in birliği (28 Haziran); İngiltere 1815'ten beri himayesindeki İyonyen adalarını Yunanistan'a devreder (5 Haziran).

1866 Mısır Hidivliğinin babadan oğula geçmesi kabul olunuyor (28 Mayıs); Girit isyanı, Yunanistan'la birleşme kararı, Müslümanların kalelere çekilmesi (2 Eylül).

1867 Âlî Paşa sadrazam (11 Şubat); Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve meşrûtiyet projesi (24 Mart); Abdülaziz'in Avrupa'ya hareketi (21 Haziran).

1866-1868 Girit isyanı.

1868 Osmanlı-Yunan ilişkilerinin kesilmesi (Aralık).

1868 Girit idaresinde reform (15 Şubat); Şûrâ-yi Devlet (1 Nisan); yabancı uyruklulara mülkiyet verilmesi (9 Haziran); Yunanistan'a ultimatom (12 Aralık).

1869 Fuad Paşa'nın ölümü (12 Şubat); Girit hakkında Paris konferansı: Yunanistan'la antlaşma (18 Şubat); Süveyş Kanalı'nın açılışı (19 Kasım).

1870 Beyoğlu yangını (5 Haziran).

1871 Londra Antlaşması (13 Mart): Karadeniz bîtaraflığının kalkması (13 Mart); Sadrazam Âlî Paşa'nın ölümü (7 Eylül); Şinasi'nin ölümü (13 Eylül); Mahmud Nedim sadrazam (8 Eylül).

1872 Midhat Paşa'nın ilk sadâreti (30/31 Temmuz); üç imparatorun Berlin Buluşması: Avusturya ve Rusya arasında Osmanlı karşısında *statu quo*'nun devamı hakkında anlaşma (6-12 Eylül).

1873-1877 Rusya, Osmanlı'ya karşı savaş için Avrupa'da diplomatik temaslar yapar: Çar Aleksandr'ın Berlin'i ziyareti (18 Mayıs 1875).

1875 Hersek'te (13 Nisan), Bosna'da ve Bulgaristan'da (2 Mayıs), Hıristiyan köylü isyanları (Temmuz); Talebe-i Ulûm gösterileri (10 Mayıs); Berlin *memorandom*'u. (13 Mayıs); Sırbistan'ın Osmanlı'ya savaş ilânı (30 Haziran); Karadağ'ın savaş ilânı (2 Temmuz); Sırbistan'ın işgali (Temmuz-Ağustos); Avusturya ve Rusya arasında Reichstadt antlaşması (8 Temmuz): İmparatorluğun paylaşılması projesi; Alexinatz'da Sırp bozgunu (1 Eylül); İngiltere'de Osmanlı aleyhdarlığı artıyor; Rus ultimatomu (31 Ekim); İstanbul konferansı (12 Ekim); Midhat Paşa sadrazam (23 Aralık).

1876 Abdülaziz'in tahttan indirilmesi; V. Murad cülûsu (30 Mayıs); Sultan Abdülaziz'in ölümü (4 Haziran); Meşrûtiyet tartışmaları (8 Haziran); Çerkes Hasan vak'ası (15/16 Haziran); V. Murad'ın tahttan indirilmesi ve II. Abdülhamid'in cülûsu (31 Ağustos); Rusya'nın Sırbistan ve Karadağ harekâtına son verilmesi hakkında ultimatomu (31 Ekim); İstanbul Tersane Konferansı (23 Aralık); Kanûn-i Esâsî'nin hazırlanması; Meşrûtiyet'in ilânı (23 Aralık).

1877 Midhat Paşa'nın azli ve sürgüne gönderilmesi (5 Şubat); Meclis-i Mebûsân'ın açılışı (19 Mart); Rusya'nın savaş ilânı (24 Nisan).

1878 Tesalya'da isyan, Yunanistan'a savaş ilânı (2 Şubat); büyük devletlerin müdahalesi; Osmanlı-Rusya San Stefano Barış Antlaşması (3 Mart); İngiltere ile Kıbrıs Konvansiyonu (4 Haziran 1878-3 Şubat 1879); Ali Suavi olayı (20 Mayıs); Berlin Antlaşması (13 Temmuz): Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanması, Özerk Bulgaristan, Meriç Vadisi'nde Rumeli-i Şarkî Vilâyeti ve Makedonya Osmanlı egemenliğinde reform vaatleri, Bosna-Hersek'i Avusturya'nın işgali (28 Haziran), Romanya Dobruca'yı alır ve Güney Besarabya'yı Rusya'ya bırakır, Sırbistan, Romanya ve Karadağ'ın bağımsızlığı, Rusya'ya Batum, Kars ve Ardahan verilir, Fransa'ya Tunus'u işgal vaadi.

1880 Ziya Paşa'nın ölümü (18 Mayıs).

1881 Fransa Tunus'u işgal eder (12 Mayıs); Tesalya'yı ve Epir'in bir kesimini Yunanistan ilhak eder; Düyûn-i Umûmîye idaresi (20 Aralık).

1882 İngiltere Mısır'da: Tel-el-Kebir savaşı (13 Eylül).

1883 Sudan'da Mehdi direnci (Kasım).

1884 Midhat Paşa'nın ve Mahmud Celâleddin Paşa'nın katli (6-7 Mayıs); Hacı Arif Bey'in ölümü (28 Haziran).

1885 Rumeli-i Şarkî vilâyetinde ayaklanma (18 Eylül); Abdülhamid savaşa karşı, Bulgaristan'a İngiliz desteği, Rus

tarafsızlığı, Sırbistan Bulgaristan'a savaş ilân eder (13 Kasım); Sırp yenilgisi (27 Kasım); Rumeli-i Şarkî'nin Bulgaristan'la birleşmesi (18 Eylül).

1886 Bulgaristan ve Osmanlı arasında antlaşma (1 Şubat); Almanya, Avusturya ve İtalya arasında Üçlü İttifak'ın yenilenmesi (20 Şubat); büyük devletler Osmanlı ülkesinde *statu quo*'nun korunmasında anlaşıyorlar (12 Aralık).

1888 Namık Kemal'in vefatı (2 Aralık).

1891 Ahmet Vefik Paşa'nın ölümü (1 Nisan).

1894 İstanbul depremi (10 Temmuz).

1895 Ermeni teröristlerinin kışkırtmaları ve memlekette Ermenilere karşı sert tepki, İngiliz girişimi, Rusya'nın tarafsızlığı.

1895-1896 İstanbul'da Ermeni gösterileri (26 Ağustos-3 Eylül); Osmanlı Bankası'nı işgalleri (26 Ağustos); bir İngiliz donanması Çanakkale Boğazı önünde (17 Ekim); Rusya'nın İstanbul'u işgal planı.

1896 Girit isyanı, Yunanistan'ın müdahalesi (Şubat) ve ilhak girişimi; büyük devletlerin müdahalesi (Şubat-Mart); Halepa Paktı'nın uygulanması (3 Temmuz).

1897 Osmanlı Devleti Yunanistan'a karşı savaş ilân eder (17 Nisan); Sırbistan ve Bulgaristan'ın savaşa katılma kararını büyük devletler önler, Osmanlı karşı saldırısı (18 Nisan); Yunanistan'ın geri çekilişi (25 Nisan); Balkanlarda *statu quo*'yu korumak için Rusya-Avusturya antlaşması (30 Nisan); Ordunun Atina'ya yürüyüşü; Dömeke zaferi (12 Mayıs); büyük devletlerin müdahalesi ile barış (4 Aralık): Tesalya Yunanistan'a, Yunanistan'dan 4 milyon altın tazminat, Girit'e özerklik (18 Aralık).

1900 Gâzi Osman Paşa'nın ölümü (4-5 Nisan); Fransız-İtalyan antlaşması: Fransa Fas'ta, İtalya Trablusgarp'ta serbest hareket edecek (14 Aralık).

1901 Fransız donanmasının Midilli saldırısı (5 Ekim).

1902 Makedonya, Selânik, Manastır ve Kosova vilâyetlerinde kargaşa (21 Eylül) (3 milyon nüfusun yarısı Müslüman).

1903 Büyük Makedonya ayaklanması (2 Ağustos-25 Kasım), büyük devletlerin müdahalesi: Murzsteg Programı (22 Ekim); reformlar.

1904 V. Murad'ın ölümü.

1905 II. Abdülhamid'e Ermeni suikastı: Bomba olayı (21 Temmuz).

1908 Çar ve VII. Edward arasında Reval Mülâkatı; İkinci Meşrûtiyet'in ilânı (23 Temmuz), Makedonya'da barış ve büyük devletlerin paylaşma planlarının son bulacağı ümidi; Avusturya Bosna-Hersek'i ilhak ettiğini ilân eder (5 Ekim); Yunanistan Girit'in ilhakını ilân eder (6 Ekim); Meclis-i Mebûsân'ın açılışı (17 Aralık): 142 Türk, 60 Arap, 25 Arnavut, 23 Rum, 12 Ermeni, 5 Yahudi, 4 Bulgar, 3 Sırp ve 1 Ulah mebûs.

1909 31 Mart Vak'ası (13 Nisan); Tevfik Paşa sadrazam (13 Nisan); Ermenilerin Adana vak'ası (14 Nisan); Hareket Ordusu İstanbul'da (23-24 Nisan); Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi (27 Nisan); V. Mehmed Reşad'ın cülûsu (27 Nisan).

1910 Çırağan yangını (19 Ocak); Arnavutluk'ta isyan (1 Nisan); Bâb-ı Âlî yangını (4-5 Ocak); Sultan Reşad'ın Rumeli seyahati (5 Haziran).

1911 Trablusgarp için İtalya ile savaş (23 Eylül-4 Ekim).

1912 Meclis-i Mebûsân'ın feshi (18 Ocak); Rum işbirliğiyle İtalya'nın Oniki Ada'yı işgali (24 Nisan-20 Mayıs); Said Paşa'nın istifası (16 Temmuz); İttihâd ve Terakki iktidarının sonu; Balkan Harbi'nin başlaması (8 Ekim); Bulgar ordusu Çatalca önünde (15-19 Kasım); Çatalca Ateşkesi (3 Aralık); Saint-James Barış Konferansı (16 Aralık); Selânik'in Yunan

ordusuna teslim olması (8 Kasım); İtalya ile Ouchy'de barış (15 Ekim); Kosova'da Sırp zaferi (22 Ekim); Arnavutların bağımsızlık ilânı (28 Kasım); Yunan donanmasının Çanakkale Boğazı'nı ablukası (17 Aralık); Lozan Konferansı'nın kesilmesi (6 Ocak); Balkan harekâtının yeniden başlaması, Edirne'nin düşüşü (26 Mart).

1913 İttihâd ve Terakki Komitesi'nin Bâb-ı Âlî baskını, Mahmud Şevket Paşa sadrazam (23 Ocak); Londra Barışı ile Balkan savaşının son bulması (30 Mayıs); Mahmud Şevket Paşa'nın katli (11 Haziran); Edirne'nin geri alınması (21 Temmuz); İstanbul antlaşması (29 Eylül); Liman von Sanders İstanbul'da (14 Aralık).

1914 Enver Bey Harbiye Nâzırı (3 Ocak); Vilâyât-i Şarkiyye Islâhatı için büyük devletlerle sözleşme (6 Şubat); Kapitülasyonların tek taraflı ilgası (9 Eylül); Avusturya-Macaristan ile gizli ittifak (2 Ağustos); Rusya'nın savaş ilânı (4 Kasım); Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı'na girer.

1915 Cemal Paşa kumandasındaki Osmanlı kuvvetlerinin Mısır Seferi: Kanal hezimeti; Müttefiklerin Çanakkale Boğazı'nı geçmeye çalışmaları: Çanakkale Savaşı; Doğu Anadolu'da Ruslarla işbirliği yapan Ermeni nüfusun iç bölgelere taşınması: Tehcir (27 Mayıs); Evrâk-ı nakdiyye çıkarılması; Gümrük resmi oranının %30'a yükseltilmesi.

1916 Hicaz ve Mekke'nin kaybı; Tevhid-i Meskûkât Kanûnu.

1917 Şer'îyye Mahkemelerinin Adliye Nezâreti'ne bağlanması (25 Mart); Amerika Birleşik Devletleri'nin savaşa girmesi ve Almanya'ya savaş ilânı (6 Nisan); Yıldırım Orduları Grubu'nun kurulması; Irak ve Suriye cephelerinin çöküşü, Rusya'da Komünist ihtilâl: Çarlığın sonu.

1918 Brestlitowsk Antlaşması (3 Mart); Sultan Reşad'ın vefatı ve Vahideddîn'in tahta çıkması (3 Temmuz); Bulgaristan'ın savaştan çekilmesi (2 Ekim); Sadrazam Talat Paşa'nın istifası; Ahmed İzzet Paşa'nın sadâreti (8 Ekim); Mondros Mütareke-

si (30 Ekim); Almanya ve Avusturya'nın savaştan çekilmeleri (3-4 Kasım); İzzet Paşa'nın istifası ve Tevfik Paşa'nın sadâreti (8 Kasım); İtilâf devletlerinin İstanbul önlerine gelerek şehri teslim almaları (13 Kasım).

1919 Damat Ferid Paşa'nın sadâreti: Hürriyet ve İtilâf Partisi'nin iktidara geçmesi (4 Mart); Yunanlıların İzmir'i işgali ve Batı Anadolu'da ilerlemeleri (15 Mayıs); Mustafa Kemal Paşa'nın İstanbul Hükümeti tarafından Anadolu'ya gönderilmesi (19 Mayıs); Erzurum Kongresi (23 Temmuz); Sivas Kongresi (4 Eylül); Damat Ferid'in istifası ve Ali Rıza Paşa'nın sadâreti (2 Ekim); Amasya Mülâkatı (22 Ekim); Mîsâk-i Milli'nin ilânı (29 Kasım).

1920 İtilâf işgal kuvvetlerinin İstanbul'daki resmî binalara girmeleri Meclis'in dağıtılması ve kapanması, mebûsların Anadolu'ya kaçmaları, ele geçenlerin İngilizler tarafından sürülmesi (16 Mart); Ferid Paşa'nın sadâreti (5 Nisan); Ferid Paşa hükümetinin Mustafa Kemal Paşa'yı idama mahkûm etmesi ve askerlikten tardı (11 Mayıs); İstanbul hükümetinin Sèvres Antlaşması'nı imzalaması (10 Ağustos); Gümrü Antlaşması (2-3 Aralık).

1921 Londra Konferansı: Anadolu için söz söyleme hakkının Anadolu hükümetinde olduğunun tespiti (27 Ocak-12 Şubat); II. İnönü Zaferi (31 Mart); Sakarya Meydan Savaşı (3 Eylül); Fransa ile barış (20 Eylül).

1922 Büyük Taarruz: İşgalci Yunan kuvvetlerinin imhası (27 Ağustos); Büyük Zafer: Yunan başkumandanının esir edilmesi (30 Ağustos); İzmir'in kurtuluşu (9 Eylül); Mudanya Mütarekesi (11 Ekim); Saltanatın İlgası (1 Kasım); Sultan Vahdeddîn'in yurtdışına kaçması; Abdülmecid Efendi'nin halife olarak seçilmesi (16 Kasım).

1923 Lozan Barış Antlaşması (24 Temmuz); Ankara'nın başkent olarak ilânı; Cumhuriyet'in ilânı (29 Ekim).

1924 Hilâfetin ilgası ve Osmanlı hanedan mensuplarının yurtdışına çıkartılmaları (3 Mart).

DİZİN

B

C

Ç

D

E

F

G

H

I

İ

J

K

L

M

N

O

Ö

P

Pico de la Mirandola 64

Q

R

Ş

T

U

Ü

V

W

Y

Z

Halil İnalcık hocayı "şeyh-ûl müverrihîn" (tarihçilerin şeyhi), "tarihçilerin kutbu" saymaları boşyere değil: Geleneksel tarihçiliğin sık sık dayanaksız tespitlere dayalı, "resmi bakış"a ayarlı yaklaşımını tersyüz eden; bilgiye belgeye yaslanan bir çözümleme ve yorumlama anlayışını ufkumuza taşıyan odur.

Halil İnalcık'ın, tarihimizi doğru okuma endişesini doruğa taşıyan, Batılı tarihçileri de kökünden etkileyen makalelerini sunmaktan Kırmızı Yayınları onur duyar.

ISBN 978-605-5411-61-9





26,90 TL